موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۲۰

خمار ـــــ دعوة

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگا بائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون: 91-11-26981779
Website: http/www.ifa-india.org
Email: fiqhacademy@gmail.com

موسوعہ فقہیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۃ توبہ/ ۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تاکہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری ومسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۲۰

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۰	تیسرا قول	۴۷
۱۱	چوتھا قول	۴۸
۱۲	پانچواں قول	۴۸
۱۳	دوم: فیٔ	۴۸
۱۴	سوم: سلب	۴۹
۱۵	چہارم: رکاز	۵۰
۱-۲۹	**خنثی**	**۵۱-۶۲**
۱	تعریف	۵۱
۲	متعلقہ الفاظ: مخنث	۵۱
	خنثی کی اقسام	۵۱
۳	الف-خنثی غیر مشکل	۵۱
۴	ب-خنثی مشکل	۵۱
۵	کس کے ذریعہ خنثی کی نوع کی تحدید کی جائے	۵۲
۷	خنثی مشکل کے احکام	۵۳
۸	خنثی کے قابل ستر اعضاء	۵۳
۹	اپنی شرمگاہ کے چھونے سے اس کا وضو ٹوٹنا	۵۳
۱۰	خنثی پر وجوب غسل	۵۴
۱۱	خنثی کی اذان	۵۴
۱۲	جماعت والی نماز میں اس کا صف میں کھڑا ہونا	۵۴
۱۳	خنثی کی امامت	۵۴
۱۴	خنثی کا حج اور اس کا احرام	۵۵
۱۵	نظر اور خلوت	۵۶
۱۶	اس کا نکاح	۵۶
۱۷	خنثی کی رضاعت	۵۷
۱۸	خنثی کا اقرار	۵۷

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
	خیار تسارع فساد	۸۰
	دیکھئے: خیار شرط	
	خیار تشریک	۸۰
	دیکھئے: بیع الامانۃ	
	خیار تصریہ	۸۰
	دیکھئے: تصریہ	
	خیار تعذر تسلیم	۸۰
	دیکھئے: بیع فاسد اور بیع موقوف	
۱-۱۸	خیار تعیین	۸۰-۸۸
۱	تعریف	۸۰
۲	اس کا تسمیہ	۸۱
۳-۴	متعلقہ الفاظ: خیار شرط، ثمن میں خیار تعیین	۸۱
۵	شرعی حکم	۸۲
۶	خیار تعیین کی مشروعیت کی دلیل	۸۳
	خیار تعیین کے پائے جانے کی شرطیں	۸۴
۷	الف-صلب عقد میں تعیین کی شرط کا تذکرہ	۸۴
۸	ب-جن چیزوں میں اختیار دیا جائے وہ ذوات القیم کے قبیل سے ہوں	۸۴
۹	ج-خیار کی مدت معلوم ہو	۸۴
۱۰	د-جن چیزوں میں اختیار دیا جائے وہ تین سے زیادہ نہ ہوں	۸۵
۱۱	ھ-عاقد کی طرف سے اختیار کیا گیا عدد	۸۵
۱۲	و-خیار تعیین کا خیار شرط کے ساتھ متصل ہونا	۸۵
۱۳	ز-صاحب خیار کون ہوگا	۸۵
	عقد پر خیار تعیین کا اثر	۸۶
۱۴	اس کا عقد کے حکم پر اثر	۸۶

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۷	ثبوت خیار کا سبب	۹۸
۸	رؤیت سے مراد	۹۸
۹	مثلی اشیاء میں رؤیت	۹۸
۱۰	قیمی اشیاء میں رؤیت	۹۸
	رؤیت کی چند خاص صورتیں	۹۸
۱۱	جزئی رؤیت جو کافی ہو اس کی تحدید میں عرف کا رول	۹۹
	خیار رؤیت کے قیام کی شرطیں	۱۰۰
۱۲	الف۔ وہ محل جس پر عقد ہوا ہو وہ عین ہو	۱۰۰
۱۳	ب۔ معقود علیہ کا ایسے عقد میں ہونا جو فسخ کو قبول کرے، یعنی رد کے ذریعہ فسخ ہو جائے	۱۰۱
۱۴	ج۔ عقد کے وقت یا اس سے پہلے نہ دیکھنا جبکہ کوئی تغیر نہ ہوا ہو	۱۰۱
۱۵	د۔ عقد کے بعد معقود علیہ کی رؤیت یا اس چیز کی رویت جو اس کے قائم مقام ہو	۱۰۲
۱۶	کس کے لئے خیار ثابت ہوگا	۱۰۲
۱۷	وہ عقود جن میں خیار رؤیت ثابت ہوتا ہے	۱۰۳
۱۸	ثبوت خیار کا وقت	۱۰۳
۱۹	رؤیت سے قبل فسخ کا امکان	۱۰۴
۲۰	خیار رؤیت کی مدت	۱۰۴
۲۱	رؤیت سے قبل عقد کے حکم میں خیار کا اثر	۱۰۵
۲۲	رؤیت کے بعد عقد کے حکم پر خیار کا اثر	۱۰۵
۲۳	سقوط خیار	۱۰۵
	الف۔ مبیع میں تصرفات جو غیر کے لئے حق کو واجب کردے	۱۰۵
	ب۔ صاحب خیار کے فعل کے بغیر مبیع میں تبدیلی	۱۰۶
	ج۔ مبیع کا خریدار کے قبضہ میں عیب دار ہو جانا	۱۰۶
	خیار رؤیت میں صریح اسقاط کا حکم	۱۰۶
۲۴	خیار کا ختم ہونا	۱۰۷
	خیار کا اجازت کے ذریعہ ختم ہونا	۱۰۷

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۳	صاحب خیار	۲۱۵
۴	خیار نقد کی مدت	۲۱۶
۵	اس کا ساقط اور منتقل ہونا	۲۱۶
۶	خیار نقد کی مشہور صورت (بیع الوفاء)	۲۱۷
	خیار ہلاک	۲۱۷
	دیکھئے: بیع	
	خیاطۃ	۲۱۷
	دیکھئے: اَلبسہ	
	خیط	۲۱۷
	دیکھئے: اَلبسہ	
۱-۱۵	**خیانت**	۲۱۷-۲۲۳
۱	تعریف	۲۱۷
۲-۴	متعلقہ الفاظ: غش، نفاق، غصب اور چوری	۲۱۸
۵	خیانت سے متعلق احکام	۲۱۸
۶	امانت والی بیوع میں خیانت	۲۱۹
۷	عامل مساقات کی خیانت	۲۱۹
۸	خیانت کی نیت سے لقطہ اٹھانا	۲۲۰
۹	صنعت کاروں کی خیانت	۲۲۰
۱۰	خائن کا ہاتھ کاٹنا	۲۲۰
۱۱	معاہد قوم کی خیانت	۲۲۱
۱۲	ذمیوں کی خیانت	۲۲۳
۱۳	مسلمانوں کی حربیوں کے ساتھ خیانت	۲۲۳
۱۴	لشکر میں خیانت کرنے والے کا نکلنا	۲۲۳
۱۵	بحث کے مقامات	۲۲۳

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۲-۴	متعلقہ الفاظ: دار الحرب، دار العہد، دار البغی	۲۳۴
۵	شرعی حکم	۲۳۴
۶	دار الاسلام دار الکفر کب بنتا ہے	۲۳۵
۷	دار الاسلام میں حربی کا داخلہ	۲۳۶
۸	مستامن کا مال اور اہل وعیال	۲۳۶
۹	غیر مسلم کا دار الاسلام کو وطن بنانا	۲۳۶
۱۰	غیر مسلموں کے معبد کی تعمیر	۲۳۷
۱۱	لاوارث بچہ اور اس کے دین کے بارے میں دار الاسلام کا اثر	۲۳۷
۱۲	غیر مسلم کا دار الاسلام کی بنجر زمین کو آباد کرنا اور معادن کھودنا	۲۳۷
۱-۳	دار البغی	۲۳۸-۲۳۸
۱	تعریف	۲۳۸
۳	دار البغی کے احکام	۲۳۸
۱-۱۶	دار الحرب	۲۳۹-۲۴۹
۱	تعریف	۲۳۹
	دار الحرب سے متعلق احکام	۲۳۹
۲	ہجرت	۲۳۹
۳	دار الحرب میں شادی کرنا	۲۴۰
۴	دار الحرب میں سود کا حکم	۲۴۱
۵	دار الحرب میں مسلمانوں پر حد کا اجراء	۲۴۱
۶	فوجیوں میں سے مستحق حد پر حد کا اجراء	۲۴۲
۷	اختلاف دارین سے میاں بیوی کے درمیان فرقت	۲۴۳
۸	دار الحرب میں مال غنیمت کی تقسیم	۲۴۴
۱۰	مسلمانوں کے مال پر کافروں کا قبضہ اور اس میں دار کا اثر	۲۴۵
۱۱	ایسے جھگڑے میں مسلم قاضی کا فیصلہ جس کے اسباب دار الحرب میں پیش آئے ہوں	۲۴۶
۱۲	دار الحرب میں جان و مال کی عصمت	۲۴۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۵	دارالحرب میں تجارت	۲۴۹
۱٦	خاندان اور وراثت کے احکام میں اختلاف دار کا اثر	۲۴۹
۱-٦	**دارالعہد**	**۲۵۲-۲۵۰**
۱	تعریف	۲۵۰
۲-۴	متعلقہ الفاظ: دارالحرب، دارالاسلام، دارالبغی	۲۵۰
۵	دارالعہد سے متعلق احکام	۲۵۰
٦	دارالعہد والوں کے لئے امان	۲۵۲
۱-۵	**دالیہ**	**۲۵۵-۲۵۳**
۱	تعریف	۲۵۳
۲	متعلقہ الفاظ: سانیہ	۲۵۳
۳	ناعورہ	۲۵۴
۴	اجمالی حکم	۲۵۴
۵	نہروں پر ڈول نصب کرنا	۲۵۴
۱-۲	**دامعۃ**	**۲۵٦-۲۵۵**
۱	تعریف	۲۵۵
۲	اجمالی حکم	۲۵۵
۱-۲	**دامغۃ**	**۲۵۸-۲۵۷**
۱	تعریف	۲۵۷
۲	اجمالی حکم	۲۵۷
۱-۲	**دامیۃ**	**۲۵۹-۲۵۸**
۱	تعریف	۲۵۸
۲	اجمالی حکم	۲۵۹
۱-۱۴	**دباغت**	**۲٦٦-۲۵۹**
۱	تعریف	۲۵۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۴	باطل کی طرف دعوت	۳۶۰
۱۵	جس چیز کی دعوت دی جائے اس کا بیان	۳۶۱
۱۷	جنہیں حق کی دعوت پہنچ چکی ان کی ذمہ داریاں	۳۶۳
۱۸	جنہیں دعوت اسلام نہ پہنچی ہو	۳۶۴
۱۹	دعوت اِلی اللہ کا مکلّف	۳۶۴
۲۱	دعوت کا کام کرنے والوں کی شرطیں	۳۶۶
۲۲	داعی کے اخلاق وآداب	۳۶۶
۲۳	دعوت کے طریقے اور اس کے اسالیب	۳۶۷
۲۵	دعوت کے ذرائع	۳۶۸
۲۶	دوم: کھانے کی دعوت	۳۶۹
۲۷	قبولیت دعوت کے وجوب کو ساقط کرنے والی چیزیں	۳۷۰
۲۸	دعوت کے وہ آداب جن کو داعی اپنی دعوت میں ملحوظ رکھتا ہے	۳۷۱
۲۹	دعوتوں میں طفیلی بننا	۳۷۱
۳۰	پکارنے یا مطالبہ حاضری کے معنی میں دعوت	۳۷۲
۳۱	دعوت کا شرعی حکم	۳۷۲
۳۱م	تکرار دعوت	۳۷۳
۳۲	دعوت قبول کرنے کا حکم	۳۷۳
۳۳	فقیروں کی دعوت اور تھوڑے کھانے کی دعوت قبول کرنا	۳۷۴
۳۴	دعوت بمعنی پکارنے کے شرعی آداب	۳۷۵
۳۸	پکارنے کا اور اس (پکارنے والے) کے پاس جانے کا شرعی حکم	۳۷۶
	تراجم فقہاء	۳۸۳

☆☆☆

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

خمار

تعریف:

۱-خمار خمر سے مشتق ہے، اور اس کا اصلی معنی پردہ پوشی ہے، کہا جاتا ہے: "خمر الشئ يخمره خمراً، وأخمره" یعنی اسے چھپا لیا، اور ہر ڈھکی ہوئی چیز "خمر" ہے، کہا جاتا ہے: "خمرت الإناء" یعنی میں نے برتن ڈھانپ دیا، اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: "خمروا آنيتكم" [۱] (اپنے برتنوں کو ڈھک دیا کرو)۔

اور ایک روایت میں ہے: "خمروا الآنية و أوكوا الأسقية" [۲] (برتنوں کو ڈھک دیا کرو اور مشکیزوں کا منہ بند کردیا کرو)، اور ہر وہ چیز جو کسی شئی کو چھپا دے تو وہ اس کے لئے "خمار" ہے۔ لیکن عرف عام میں خمار کا استعمال اس چیز کے لئے غالب ہے جس کے ذریعہ عورت اپنے سر کو چھپاتی ہے۔ کہا جاتا ہے: "أختمرت المرأة و تخمرت" یعنی عورت نے دوپٹہ استعمال کیا اور خمار کی جمع "خُمر" ہے [۳] اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ" [۱] (اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں)۔

فی الجملہ خمار کا اصطلاحی معنی اس کے سابقہ لغوی معنی سے الگ نہیں ہے، کیونکہ بعض فقہاء نے اس کی تعریف یہ کی ہے: "خمار وہ (کپڑا) ہے جس سے سر، دونوں کنپٹیوں یا گردن کو چھپایا جاتا ہے" [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حجاب:

۲-حجاب کا معنی چھپانا ہے، کہا جاتا ہے: "حجب الشئ يحجبه حجباً و حجاباً، وحجبه" یعنی اسے چھپا لیا، اور "إمرأة محجوبة" یعنی وہ عورت جو پردہ میں چھپ گئی اور حجاب الجوف اس کو کہا جاتا ہے جو قلب اور جوف کے بقیہ حصہ کے درمیان حائل ہوتا ہے، ازہری نے کہا ہے: اس سے مراد وہ کھال ہے جو قلب اور پیٹ کے بقیہ حصوں کے درمیان ہوتی ہے۔

اور حجاب میں اصل یہ ہے کہ وہ ایسا جسم ہے جو دو جسموں کے درمیان حائل ہوتا ہے، اور اس کا استعمال مختلف معانی میں ہوتا ہے، چنانچہ کہا گیا ہے: عاجز ہونا بھی حجاب ہے، اور معصیت بھی حجاب ہے [۳]۔

پس حجاب خمار سے زیادہ عام ہے۔

ب-قناع:

۳-قناع سے مراد وہ کپڑا ہے جس کے ذریعہ عورت اپنے سر اور محاسن کو چھپاتی ہے، اور اسی مفہوم میں مقنعہ ہے، اور اس سے مراد وہ

---

(۱) حدیث: "خمروا آنیتکم" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "خمروا الآنية و أوكوا الأسقية" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۵۵ طبع السلفیہ) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے۔

(۳) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب، المفردات فی غریب القرآن مادہ: "خمر"، الکلیات ۲/ ۲۷۸۔

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) حاشیۃ الصعیدی علی کفایۃ الطالب الربانی ۱/ ۱۳۷، المجموع ۱/ ۱۷۱۔

(۳) المصباح المنیر، الکلیات، لسان العرب مادہ: "حجب"، التعریفات رص ۱۱۱۔

کپڑا ہے جس سے عورت اپنا سر چھپاتی ہے، صاحب قاموس نے کہا ہے: قناع مقنعہ سے زیادہ وسیع ہے۔

اور بعض فقہاء قناع کا اطلاق اس کپڑے پر بھی کرتے ہیں جسے مرد اپنے مونڈھے پر ڈالتا ہے، اور اس سے اپنے سر کو ڈھانکتا ہے اور اس کے دوسرے کنارے کو اپنے دوسرے مونڈھے پر ڈال دیتا ہے[۱]۔

ستر میں قناع خمار سے زیادہ عام اور شامل ہے، یا یہ کہ قناع بعض فقہاء کے اطلاق کے مطابق خمار کے مخالف ہے۔

ج-نقاب:

۴-نقاب وہ کپڑا ہے جس سے عورت چہرہ ڈھانکتی ہے، کہا جاتا ہے: "انتقبت المرأة و تنقبت" عورت نے اپنا چہرہ نقاب سے چھپایا۔

اور ابن منظور نے اس کی تعریف یہ کی ہے: اس سے مراد وہ کپڑا (قناع) ہے جو ناک کی ہڈی پر رکھا جاتا ہے۔ پھر کہا: نقاب کی کئی قسمیں ہیں۔ فراء کہتے ہیں: اگر عورت نقاب کو اپنی آنکھ تک لٹکا لے تو وہ "وصوصہ" ہے۔ پھر اگر اسے آنکھ کے حلقے تک لٹکا لے تو وہ نقاب ہے، پھر اگر وہ ناک کے کنارے پر ہو تو وہ "لفام" ہے، ابن منظور نے کہا: وصواص چھوٹے برقع کو کہا جاتا ہے[۲]۔

اور خمار اور نقاب میں سے ہر ایک جسم کے ایک حصہ کو چھپاتا ہے، خمار سر کو چھپاتا ہے، اور نقاب کے ذریعہ چہرے کو چھپایا جاتا ہے۔

د-برقع:

۵-برقع لغت میں اس (کپڑے) کو کہا جاتا ہے جس سے عورت

(۱) لسان العرب مادہ: "قنع"، جواہر الاکلیل ۱/۵۲۔
(۲) القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "نقب" اور مادہ: "وصوص"۔

اپنے چہرہ کو چھپاتی ہے[۱]۔

خمار سے متعلق احکام:

اول: عام حالات میں عورت کے لئے خمار (دوپٹہ) کا استعمال:

۶-آزاد عورت کے لئے عام طور پر دوپٹہ اوڑھنا شرعاً واجب ہے، کیونکہ عورت کے سر کا بال بالاتفاق ستر ہے، اور عورت کو اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ"[۲] (اور اپنے دوپٹے اپنے سینوں پر ڈالے رہا کریں) میں اپنے گریبان پر دوپٹہ رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، قرطبی نے کہا: اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ عورتیں اس زمانے میں جب دوپٹہ کے ذریعہ اپنے سروں کو ڈھانکتی تھیں اور یہ اوڑھنیاں جنہیں اپنی پشت کی طرف سے ڈالتی تھیں، تو سینہ، گردن اور کانوں پر پردہ نہیں ہوتا تھا، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اوڑھنی کو گریبانوں پر لپیٹنے کا حکم دیا، اور اس کی صورت یہ ہے کہ عورت اپنی اوڑھنی اپنے گریبان پر ڈالے تاکہ اس کا سینہ چھپ جائے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "اوڑھنی دبیز کپڑے سے بنائی جائے گی جس کے ذریعہ ستر پوشی ہو"[۳]۔

دوم-وضو میں اوڑھنی پر مسح:

۷-وضو میں سر کا مسح فرض ہے، جس پر کتاب اللہ، سنت اور اجماع کے دلائل متواتر ہیں، اور فرض جس پر دلائل متواتر ہیں، وہ اصل مسح ہے، لیکن اس کی صفت اور سر پر مسح کی مقدار کے بارے میں اختلاف

(۱) المصباح المنیر مادہ: "برقع"۔
(۲) سورۂ نور/۳۱۔
(۳) القرطبی ۱۲/۲۳۰۔

اور تفصیل ہے، جسے "وضوء" اور "مسح" کی اصطلاحات میں دیکھا جائے گا۔

اور جس طرح ان چیزوں میں اختلاف ہے، اسی طرح اوڑھنی پر مسح کرنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔

پس حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے کہا: عورت کے لئے بجائے اپنے سر پر مسح کرنے کے صرف اپنی اوڑھنی پر مسح کافی نہیں ہے، مگر یہ کہ اوڑھنی اتنی باریک ہو کہ اس سے پانی اس کے بال تک سرایت کر جائے، تو (پانی) کے پہنچنے کی وجہ سے (اوڑھنی پر مسح) جائز ہوگا۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: **"أنها أدخلت يدها تحت الخمار ومسحت برأسها، وقالت: بهذا أمرني رسول الله ﷺ"**[۱] (انہوں نے اپنے ہاتھ کو اوڑھنی کے نیچے داخل کیا اور اپنے سر پر مسح کیا، اور فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو اسی کا حکم دیا ہے) اور اس لئے بھی کہ اوڑھنی کے اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور رخصت دفع حرج کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ"[۲] (اور اپنے سروں پر مسح کرلیا کرو) کا تقاضا یہ ہے کہ سر کے علاوہ پر مسح جائز نہ ہو۔

نافع کہتے ہیں: میں نے صفیہ بنت ابی عبید کو دیکھا کہ وہ وضو کر رہی ہیں، اور اپنے دوپٹہ کو اتار رہی ہیں، پھر اپنے سر پر مسح کر رہی ہیں، نافع کہتے ہیں: میں اس وقت چھوٹا تھا، امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں: یہی ہمارا مسلک ہے۔ ہم دوپٹہ اور عمامہ پر مسح کی اجازت نہیں دیتے، ہم تک یہ بات پہنچی ہے کہ عمامہ پر مسح کا حکم تھا پھر متروک ہو گیا۔

نووی کہتے ہیں: امام شافعی نے بویطی میں کہا ہے: "عورت اپنے ہاتھ کو اپنے دوپٹہ کے نیچے داخل کرے گی تاکہ مسح بال پر ہو جائے، پس اگر اس نے اپنے تر ہاتھ کو اپنے دوپٹہ پر رکھا تو ہمارے اصحاب کہتے ہیں: اگر تری بال تک نہیں پہنچی تو مسح کافی نہیں ہوگا، اور اگر پہنچ گئی تو یہ مرد کی طرح ہوگا جبکہ وہ اپنے تر ہاتھ کو اپنے سر پر رکھے اگر اسے سر پر گزار دے تو اس کے لئے کافی ہوگا، ورنہ اس میں دو اقوال ہیں، صحیح یہ ہے کہ کافی ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں: اس شخص کے لئے مستحب ہے جو اپنے سر کے اگلے حصہ پر مسح کرے اور پورے سر کا مسح نہ کرے، کہ مسح کو عمامہ پر مکمل کرے، ان حضرات نے کہا کہ یہی حکم ہے اس کپڑے پر مسح کا جو عورت کے سر پر ہو[۱]۔

اور حنابلہ کے مسلک کے بارے میں ابن قدامہ نے کہا: عورت کے دوپٹہ پر مسح کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، ان میں سے ایک روایت یہ ہے کہ مسح جائز ہے اور یہی معتمد ہے اور حجاوی نے اسی پر اکتفاء کیا ہے۔ کیونکہ ام سلمہؓ اپنے دوپٹہ پر مسح کیا کرتی تھیں۔ ابن المنذر نے اسے ذکر کیا ہے۔ اور نبی کریم ﷺ سے روایت کی گئی ہے: **" أنه أمر بالمسح على الخفين والخمار"**[۲] (آپ ﷺ نے خفین اور دوپٹہ پر مسح کا حکم دیا) اور اس لئے کہ وہ سر کا عام لباس ہے، اس کے اتارنے میں مشقت ہوتی ہے، تو وہ عمامہ

---

(۱) حدیث عائشہؓ: "أنها أدخلت يدها تحت الخمار......" کو صاحب بدائع الصنائع (۱/ ۵) نے ذکر کیا ہے، اور ہم نے اسے اپنے پاس موجود سنن و آثار کے مراجع میں نہیں پایا۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۵، فتح القدیر ۱/ ۱۰۹، الزرقانی ۱/ ۱۳۰، المجموع ۱/ ۴۰۷، ۴۰۹۔

(۲) حدیث: "أمر النبي ﷺ بالمسح على الخفين والخمار......" کی روایت احمد (۶/ ۱۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت بلالؓ سے کی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے اور نبی کریم ﷺ کے عمل سے وارد ہوا ہے، اس کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے مشابہ ہے۔

اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر مسح جائز نہیں ہے، کیونکہ امام احمد سے دریافت کیا گیا: عورت اپنے سر پر کس طرح مسح کرے گی؟ تو آپ نے فرمایا: وہ دوپٹہ کے نیچے سے مسح کرے گی اور دوپٹہ پر مسح نہیں کرے گی، امام احمد نے فرمایا: فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ حضرت ام سلمہؓ اپنے دوپٹہ پر مسح کیا کرتی تھیں[1]۔

سوم - نماز میں دوپٹہ اوڑھنا:

۸ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ستر عورت نماز کی شرائط میں سے ہے، ان اعضاء میں سے جن کا نماز میں چھپانا شرط ہے عورت کا بال بھی ہے، پس آزاد، بالغ عورت پر واجب ہے کہ نماز میں اپنے سر کو چھپا لے، یعنی اسے دبیز دوپٹے سے ڈھانک لے جس سے بال ظاہر نہ ہوں، اگر اس نے ایسا نہیں کیا تو اس کی نماز باطل ہوگی، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار"[2] (اللہ تعالیٰ بالغہ عورت کی نماز دوپٹہ کے بغیر قبول نہیں کرتے ہیں)، اور حائض سے مراد بالغہ ہے، کیونکہ حائضہ پر اس کے حیض کے دوران نماز واجب نہیں ہوتی ہے، نہ تو دوپٹہ کے ساتھ اور نہ اس کے بغیر، اس لئے مجازاً بالغہ کی تعبیر لفظ حائض سے کی گئی ہے، اس لئے کہ حیض کے لئے بلوغ لازم ہے۔

پھر فقہاء کا اس کے علاوہ احکام میں اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ کہتے ہیں: اگر آزاد بالغہ عورت نے اپنے عمل کے بغیر ایک رکن ادائیگی کے بقدر اپنے سر کے چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ کو کھلا چھوڑ دیا تو وہ نماز کا اعادہ کرے گی۔

اور استروشنی کی "احکام الصغار" میں ہے: چھوٹی لڑکی کی نماز بغیر دوپٹہ کے استحساناً جائز ہوتی ہے، کیونکہ بچپن کے ساتھ خطاب نہیں ہوتا ہے (کوئی بچہ احکام شرع کا مخاطب نہیں ہے) اور بہتر یہ ہے کہ دوپٹہ کے ساتھ نماز پڑھے، کیونکہ اسے عادی بنانے کے لئے نماز کا حکم دیا گیا ہے، لہٰذا ایسے طور پر حکم دیا جائے گا کہ بلوغ کے بعد اس کے ساتھ نماز کی ادائیگی جائز ہو۔

پھر کہا: "مراہقہ[1] نے جب بغیر دوپٹہ کے نماز ادا کرلی تو استحساناً نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور اگر اس نے بغیر وضو نماز پڑھ لی تو نماز کے اعادہ کا حکم دیا جائے گا"[2]۔

اور مالکیہ نے کہا ہے: "آزاد نابالغہ لڑکی جسے نماز کا حکم دیا گیا ہو اس کے لئے نماز کے واسطے ستر مندوب ہے، اور یہ آزاد بالغہ عورت پر واجب ہے، اور اگر وہ مراہقہ یعنی قریب البلوغ ہو اور نماز میں سر نہ چھپایا ہو تو اس کے لئے مستحب ہے کہ نماز کا اعادہ کرے۔ فقہاء مالکیہ نے کہا ہے: نماز میں مرد کے لئے دوپٹہ مکروہ ہے جبکہ متعینہ صفت کے ساتھ ہو، اور وہ یہ ہے کہ کپڑے کو اپنے مونڈھے پر ڈال دے اور اس کے ذریعہ اپنے سر کو ڈھانک لے، اور اس کپڑے کے دوسرے کنارے کو اپنے دوسرے مونڈھے پر ڈال دے، اور یہ مردوں کے لئے مکروہ ہے، کیونکہ یہ عورتوں کے لباس میں سے ہے، مگر یہ کہ گرمی یا ٹھنڈک کی ضرورت کی بنا پر ایسا کیا گیا ہو یا یہ کہ کسی قوم کا شعار ہو تو مکروہ نہیں ہوگا[3]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے: ممیّزہ لڑکی کی نماز بغیر دوپٹہ کے مقبول نہیں

---

(۱) المغنی ۱/ ۳۰۱، ۳۰۵، کشاف القناع ۱/ ۱۱۲۔

(۲) حدیث: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۱) مراہقہ سے مراد وہ لڑکی ہے جو بلوغ کے قریب پہنچ گئی ہو اور ابھی بالغ نہ ہوئی ہو۔

(۲) ردالمحتار ۱/ ۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۶، فتح القدیر ۱/ ۱۸۰۔

(۳) کفایۃ الطالب ۱/ ۱۳۷، جواہر الاکلیل ۱/ ۴۲، ۵۲۔

ہوگی [۱]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے: ''غیر بالغہ کے لئے نماز میں اپنے سر کو چھپانا لازم نہیں ہے، حضرت عائشہؓ کی سابقہ حدیث کے مفہوم کی وجہ سے [۲]۔

چہارم-احرام میں دوپٹہ کا استعمال:

۹-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد کے لئے ممنوعات احرام میں سے سر کا ڈھانکنا ہے، اور یہ کہ آزاد عورت احرام میں اپنے سر کو نہیں کھولے گی، جیسا کہ (احرام کی حالت میں) مرد کرتا ہے، کیونکہ اس کے سر کا چھپانا واجب ہے، اور اس پر واجب ہے کہ اپنے سر کو کسی ایسے کپڑے سے ڈھانک لے جو پوری طرح اس کو چھپالے، ابن قدامہ نے ابن المنذر سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ عورت حالت احرام میں قمیص، چادر، پائجامہ، دوپٹہ اور موزے پہنے گی۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ احرام کی حالت میں عورت کے لئے اپنے چہرہ کو یا اس کے کچھ حصہ کو کسی ایسی چیز کے ذریعہ چھپانا جسے ساتر شمار کیا جائے حرام ہے، لیکن فقہاء نے فرمایا: وہ آزاد عورت جس نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا وہ اپنے چہرہ کے صرف اسی حصہ کو چھپا سکتی ہے جس کے چھپائے بغیر پورے سر کی ستر پوشی ممکن نہ ہو، اور اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے سر کے اس حصہ کو کھولے جس کے بغیر اس کے چہرے کا کھولنا ممکن نہ ہو، کیونکہ پورے طور پر سر کا چھپانا اس کے قابل ستر ہونے کی وجہ سے زیادہ بہتر ہے چہرے کی اس مقدار کے کھولنے سے جس کے بغیر پورے سر کا چھپانا ممکن نہیں [۳]۔

(۱) المجموع ۳/۱۶۶۔

(۲) المغنی ۱/۶۰۲، ۶۰۶، ۲/۷۱۴۔

(۳) ردالمحتار ۲/۱۸۹، جواہر الإکلیل ۱/۱۸۶، الجمل ۲/۵۰۵، المغنی ۳/۳۲۸۔

پنجم-عورت کے کفن میں دوپٹہ:

۱۰-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کفن کی کم سے کم ضروری مقدار جس پر قدرت حاصل ہوا تنا کپڑا ہے جس سے میت کا بدن چھپ سکے، چاہے میت مرد ہو یا عورت، سوائے محرم کے سر اور محرمہ کے چہرہ کے، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عورت کے لئے کفن میں پانچ کپڑے افضل ہیں، ازار، (تہبند) جس کے ذریعہ قابل ستر حصہ کو چھپایا جاتا ہے، دوپٹہ، جس کے ذریعہ سر کو ڈھانکا جاتا ہے، قمیص اور دو چادریں۔

ابن المنذر نے کہا: اکثر اہل علم جن کی بات مجھے یاد ہے ان کی رائے یہ ہے کہ عورت کو پانچ کپڑوں میں کفنایا جائے گا، اور یہ اس لئے مستحب ہے کہ عورت اپنی زندگی کی حالت میں ستر پوشی کے لئے مرد سے زیادہ کپڑے استعمال کرتی ہے، کیونکہ اس کے قابل ستر اعضاء مرد کی بہ نسبت زیادہ ہیں، تو اسی طرح موت کے بعد بھی، ابوداؤد نے اپنی اسناد سے حضرت لیلیٰ بنت قائف الثقفیہؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں: میں ان عورتوں میں شامل تھی جنہوں نے حضرت ام کلثومؓ بنت رسول اللہ ﷺ کو ان کی وفات کے بعد غسل دیا تھا، سب سے پہلے ہم کو رسول اللہ ﷺ نے (کفن کے طور پر) حقو [۱] (تہبند) پھر درع [۲] (قمیص)، پھر دوپٹہ، پھر چادر عنایت فرمائی، اس کے بعد (ام کلثومؓ) کو دوسرے کپڑے میں لپیٹا گیا [۳]۔

(۱) ایک روایت میں ''الحقاء'' ہے، یعنی تہبند۔

(۲) درع سے مراد قمیص ہے، بعض فقہاء نے دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ درع سینہ تک کھلا ہوتا ہے اور قمیص مونڈھے تک کھلی ہوتی ہے (ردالمحتار ۱/۲۷۸)۔

(۳) حدیث لیلی بنت قائف: ''كنت فيمن غسل أم كلثوم......'' کی روایت ابوداؤد (۳/۵۱۰، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں نوح بن حکیم الثقفی ہیں، اور ان میں جہالت ہے، جیسا کہ ابن حجر کی التہذیب (۱۰/۴۸۲، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں نوح بن حکیم کے حالات میں ہے۔

اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر لڑکی بالغہ نہ ہو تو اسے تکفین کے وقت دوپٹہ نہیں دیا جائے گا، مغنی میں آیا ہے: مروزی کہتے ہیں: میں نے ابوعبداللہ (امام احمد) سے دریافت کیا کہ لڑکی جب بالغ نہ ہو تو اسے کتنے کپڑوں کا کفن دیا جائے گا؟ آپ نے فرمایا: دو چادریں اور ایک قمیص بطور کفن دی جائیں گی، اس میں دوپٹہ نہیں ہوگا، اور ابن سیرین نے اپنی ایک صاحبزادی کو جو بلوغ کی عمر کے قریب پہنچ گئی تھی [۱] ایک قمیص اور دو چادروں کا کفن دیا۔ کیونکہ نابالغہ لڑکی کے لئے نماز میں اس کے سر کی ستر پوشی لازم نہیں ہے۔

لڑکی تکفین کے بارے میں کب عورت کے حکم میں ہوگی اور کب اس کے کفن میں دوپٹہ شامل ہوگا؟ اس کے بارے میں امام احمد سے مختلف روایات ہیں: ان سے ایک روایت یہ ہے کہ جب وہ بالغ ہوجائے، اور یہی مروزی کی روایت کے مطابق امام احمد کا ظاہری کلام ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار**" [۲] (بالغہ عورت کی نماز اللہ تعالیٰ دوپٹہ کے بغیر قبول نہیں فرماتے ہیں)، اس کا مفہوم یہ ہے کہ غیر بالغہ اپنی نماز میں دوپٹہ کی محتاج نہیں ہوتی ہے، لہٰذا اسی طرح وہ اپنے کفن میں بھی اس کی محتاج نہیں ہوگی۔

اور امام احمد سے ان کے اکثر اصحاب نے یہ روایت کی ہے کہ جب لڑکی ۹ سال کی ہوجائے تو اس کے ساتھ وہی برتاؤ کیا جائے گا جو عورت کے ساتھ کیا جاتا ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "**أن النبي ﷺ دخل بها وهي بنت تسع سنين**" [۱] (نبی کریم ﷺ نے ان کے ساتھ دخول فرمایا جبکہ وہ نو سال کی تھیں) اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں: "**إذا بلغت الجارية تسعا فهي إمرأة**" [۲] (لڑکی جب نو سال کی ہوجائے تو وہ عورت ہے)۔

کفن کے کپڑوں کی ترتیب اور ان کے درمیان خمار کی جگہ کے بارے میں تفصیل ہے، جسے "تکفین" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

دیکھئے: "اشربہ"۔

(۱) "أعصرت"، یعنی بلوغ کے قریب پہنچ گئی تھی۔

(۲) حدیث: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" کی تخریج (فقرہ نمبر ۸) کے تحت گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث عائشہؓ: "أن النبي ﷺ دخل بها و هي بنت تسع سنين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۹۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۳۸ طبع الحلبی) نے اس معنی کے ساتھ کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۵۷۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۰، قلیوبی ۱/ ۳۲۸، المغنی ۲/ ۴۷۰، ۴۷۱۔

خمس

تعریف:

۱-خُمس (خاء کے ضمہ اور میم کے سکون یا اس کے ضمہ کے ساتھ) پانچویں حصہ کا نام ہے، اور خَمس (خاء کے فتح اور میم کے سکون کے ساتھ) کا معنی ہے پانچ میں سے ایک کو لینا، کہا جاتا ہے: خمستهم أخمسهم (مضارع میں میم کے ضمہ کے ساتھ) یعنی میں نے ان کے اموال میں سے پانچواں حصہ لے لیا، اور خمستهم أخمسهم (مضارع میں میم کے کسرے کے ساتھ) یعنی میں ان میں پانچواں تھا، یا اس کا معنی یہ ہے کہ میں نے اپنی ذات کے ذریعہ ان کی تعداد پانچ مکمل کی، اور کہا جاتا ہے: خمّست الشئ (تشدید کے ساتھ) یعنی میں نے اسے پانچ حصے بنا دیا، اور کہا جاتا ہے: أخمس القوم، یعنی وہ لوگ پانچ ہوگئے [۱] اور خُمس: مال غنیمت یا فئی کا پانچواں حصہ کہلاتا ہے، اور تخمیس کا معنی ہے: غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکالنا [۲]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے علاحدہ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-مرباع:

۲-مرباع اور اس کا معنی چوتھائی ہے، قطرب نے کہا: مرباع کا معنی چوتھائی ہے، اور معشار کا معنی دسواں ہے، اور ان دونوں کے علاوہ کسی عدد میں یہ وزن نہیں سنا گیا ہے، اور اسی مفہوم میں نبی پاک ﷺ کا یہ قول ہے جو آپ ﷺ نے عدی بن حاتمؓ سے ان کے اسلام لانے سے قبل فرمایا تھا: "إنک لتأکل المرباع وهو لا يحل لک في دينک" [۱] (تم چوتھائی مالِ غنیمت کو لے لیتے ہو، حالانکہ یہ تمہارے مذہب میں حلال نہیں ہے)۔ زمانہ جاہلیت میں لوگ ایک دوسرے کے ساتھ جنگ کیا کرتے تھے، اور جب مالِ غنیمت حاصل کرتے تھے تو سردار خالص اپنے لئے غنیمت کا چوتھائی حصہ لے لیا کرتا تھا اور اپنے ساتھیوں کو نہیں دیتا تھا۔ اور شاعر نے کہا ہے:

لک المرباع منها و الصفايا
وحکمک والنشيطة والفضول [۲]

(تمہارا اس میں سے چوتھائی ہے اور وہ مال جو تم منتخب کرلو اور رب ہی کا فیصلہ ہے اور (آپ ہی کے لئے) نشیطہ اور فضول ہے)۔

اور ان دونوں لفظوں کے درمیان فرق ان دونوں کے درمیان کی مقدار کا اختلاف ہے۔

ب-صفی:

۳-صفی: مالِ غنیمت کا وہ حصہ کہلاتا ہے جسے اسلام سے پہلے سردار اپنی ذات کے لئے خالص کرلیا کرتا تھا اور اپنے ساتھیوں کو نہیں دیتا تھا۔ اور غنیمت کا وہ حصہ جس کی تقسیم لشکر پر درست نہ ہو پاتی تھی۔

اور اسلام میں صفی سے مراد وہ چیز ہے جسے نبی کریم ﷺ مالِ غنیمت میں سے تقسیم سے پہلے اپنی ذات کے لئے منتخب فرما لیتے تھے،

---

(۱) المصباح المنیر، القاموس المحیط، لسان العرب فی المادة۔
(۲) قواعد الفقہ للبرکتی المجددی ر ۲۵۴۔

(۱) حدیث: "إنک لتأ کل المرباع وهو لا يحل لک في دينک" کی روایت احمد (۴؍ ۲۵۷، طبع المیمنیہ) نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے کی ہے۔
(۲) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "ربع"۔

جیسے تلوار، یا گھوڑا، یا باندی، اور نبی کریم ﷺ نے اپنے لئے منبہ بن ابی الحجاج کی تلوار بدر کے دن خاص فرمالی تھی۔ اور یہی ذوالفقار[1] کے نام سے (معروف ہوئی) اور صفیہ بنت حیؓ کو اپنی ذات کے لئے منتخب فرمالیا تھا[2]۔

اور یہ سلسلہ نبی پاک ﷺ کی وفات سے ختم ہوگیا[3]۔

خمس اور صفی کے درمیان فرق یہ ہے کہ خمس جسے اللہ تعالیٰ نے غنیمتوں اور دیگر چیزوں میں مشروع فرمایا ہے، اس کے لئے متعین مصارف ہیں، لیکن صفی تو نبی پاک ﷺ کے لئے خاص ہے اور اسلام سے پہلے جنگ میں سردار کے لئے ہوتا تھا۔

ج-نشیطہ:

۴-نشیطہ غنیمت کا وہ حصہ ہے جو مجاہدین کو اس قبیلہ تک پہنچنے سے پہلے حاصل ہوتا ہے، جس پر وہ حملہ کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں، اور اسے سردار (مجاہدین) کی موجودگی میں اپنے لئے خاص کرلیتا ہے، اور تقسیم سے پہلے اسے لے لیتا ہے[4]۔

نشیطہ اور غنیمت میں فرق یہ ہے کہ نشیطہ اسے کہا جاتا ہے جسے جاہلیت میں سردار اپنے لئے خاص کرلیا کرتا تھا، اور جہاں تک خمس کی بات ہے تو اللہ تعالیٰ نے اس کے مصارف بیان فرمادیئے ہیں۔

(۱) حدیث: "اصطفى النبي ﷺ سيف منبه بن أبي الحجاج وهو......" کی روایت ترمذی (۴/۱۳۰ طبع الحلبی) اور ابن ماجہ (۲/۹۳۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔

(۲) حدیث: "اصطفى صفية بنت حيي......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۱۰۴۴ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۳) المصباح المنیر، التعریفات/۱۷۵، المغنی ۶/۴۰۹، کشاف القناع ۳/۸۵۔

(۴) المفردات فی غریب القرآن/۴۹۳، معجم مقاییس اللغۃ ۵/۴۲۶۔

د-فضول:

۵-فضول من الغنیمۃ سے مراد مال غنیمت کا وہ حصہ ہے جو مال غنیمت میں سے باقی رہ جاتا ہے، اور اس کی تقسیم لشکر پر اس کے کم ہونے اور لشکر کے زیادہ ہونے کی وجہ سے برابر نہیں ہو پاتی، لہٰذا اسلام سے پہلے وہ حصہ سردار کے لئے مخصوص ہوتا تھا[1]۔

غنیمت کے فضول اور خمس کے درمیان فرق یہ ہے کہ فضول وہ ہے جسے جاہلیت میں لشکر کا سردار اپنے لئے خاص کرلیا کرتا تھا، اور اپنے ساتھیوں کو نہیں دیتا تھا اور جہاں تک خمس کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ نے اس کے مصارف بیان فرمادیئے ہیں۔

شرعی حکم:

۶-مال غنیمت میں سے خمس لینے کے وجوب پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتَامىٰ وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"[2] (جانے رہو کہ جو کچھ تم لوگ بطور غنیمت حاصل کرو، سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابتداروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)۔

اور فقہاء کا فیٔ کی تخمیس کے بارے میں اختلاف ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آئے گی۔

وہ اموال جن کا خمس نکالا جاتا ہے:

اول-غنیمت:

۷-غنیمت وہ مال ہے جسے مسلمان کفار سے بزور قوت وطاقت

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ: "فضل"۔

(۲) سورۂ انفال/۴۱۔

گھوڑوں اور سوار فوجوں کے حملہ کے ذریعہ حاصل کرتے ہیں [۱]۔

مالِ غنیمت گذشتہ امتوں کے لئے حلال نہیں تھا، حدیث نبوی میں ہے جو متفق علیہ ہے (بخاری ومسلم دونوں میں ہے): "أعطيت خمسا لم يعطهن نبي قبلي.... و أحلت لي الغنائم" [۲] (مجھے پانچ چیزیں عطا کی گئیں جو مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں،.... اور میرے لئے مالِ غنیمت حلال قرار دیا گیا) اور اسلام کی ابتداء میں مالِ غنیمت رسول اللہ ﷺ کے لئے تھا، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ" [۳] ((یہ لوگ) آپ سے غنیمتوں کے بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ غنیمتیں اللہ کی ملک میں (اصلاً) اور رسول کی (تبعًا) ہیں) پھر اس کے چار حصے غنیمت حاصل کرنے والے مجاہدین کے لئے ہو گئے، اور پانچواں حصہ ان کے علاوہ حضرات کے لئے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ......" [۴] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو، سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول کے لئے......) تو غنیمت کو مجاہدین کی طرف منسوب کیا گیا اور خمس کو ان کے علاوہ حضرات کی طرف، لہٰذا اس آیت کی دلالت اس پر ہوتی ہے کہ مالِ غنیمت کا باقی ماندہ حصہ مجاہدین کے علاوہ کے لئے ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: " فَكُلُوْ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالاً طَيِّباً" [۵] (سو

(۱) رد المحتار ۳/۲۲۸، کفایۃ الطالب ۲/۷، قلیوبی وعمیرہ ۳/۱۹۱، المغنی ۶/۴۰۳۔

(۲) حدیث: "أعطيت خمسا لم يعطهن نبي قبلي...... و أحلت لي الغنائم" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ انفال/۱۔

(۴) سورۂ انفال/۴۱۔

(۵) سورۂ انفال/۶۹۔

جو کچھ تم نے ان سے لیا ہے اس کو حلال پاک سمجھ کر کھاؤ) تو اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے مالِ غنیمت کو حلال قرار دیا [۱]۔

اور اگر غنیمت کا مال زمین ہو جو قوت کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو تو اس کے خمس نکالنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جسے (تخمیس، غنیمت، ارض اور خراج) میں دیکھا جائے۔

اور اگر غنیمت اموال منقولہ کے قبیل سے ہو تو اس کا خمس نکالنا واجب ہوگا، اور اس کے چار حصوں کو غنیمت حاصل کرنے والوں پر تقسیم کرنا واجب ہوگا، اور پانچواں حصہ (خمس) کو اس کے مصارف پر صرف کیا جائے گا۔

امام اور امیر مالِ غنیمت کی تقسیم میں سلب (چھینی ہوئی چیز) سے ابتداء کرے گا، اور اسے قاتل کو دے دے گا (اگر امام نے جنگ سے قبل یہ اعلان کیا تھا کہ جو شخص فلاں کو قتل کر دے گا اس کو اس کا مال مل جائے گا اور کسی نے اس کو قتل کر دیا تو اعلان کے مطابق قتل کرنے والے کو اس کا مال مل جائے گا) پھر ضروری اخراجات نکالے گا، جیسے سامان اٹھانے والے اور حفاظت کرنے والے اور ان کے علاوہ کی اجرت، پھر باقی مال کو پانچ مساوی حصوں میں کر دے گا خمس اہل خمس کے لئے ہوگا، اور چار حصے مجاہدین کے لئے [۲]۔

غنیمت کے خمس کی تقسیم کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس میں حسب ذیل اقوال ہیں:

پہلا قول:

۸- شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: "غنیمت کے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "وَاعْلَمُوْا

(۱) المغنی ۶/۴۰۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۶/۳۷۶۔

أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتَامىٰ وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"[1] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور مال غنیمت حاصل ہو، سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول) کے قرابتداروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے) اور جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی گئی ہے: "كان رسول الله ﷺ يقسم الخمس على خمسة"[2] (رسول اللہ ﷺ خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم فرماتے تھے)، عطاء، مجاہد، شعبی، نخعی، قتادہ اور ابن جریج کا یہی قول ہے[3]۔

ان پانچ حصوں کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱- ایک حصہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے لئے، اور یہ حصہ نبی ﷺ کی زندگی میں آپ ﷺ کے لئے تھا، آپ ﷺ اسے ان مصارف میں صرف فرماتے تھے، جن میں صرف کرنے کو مناسب سمجھتے تھے، پھر آپ ﷺ کے بعد اس حصہ کو گھوڑے، ہتھیار اور مسلمانوں کے مصارف میں صرف کیا جاتا تھا، جیسے سرحدوں کی حفاظت اور انہیں سامان حرب اور فوجیوں سے لیس کرنا، اور جیسے مساجد، پلوں اور قلعوں کی تعمیر، قضاۃ، ائمہ اور ایسے علماء کو وظائف دینے میں صرف کرنا جو مصالح مسلمین سے متعلق علوم (کی نشر واشاعت) میں مصروف ہوں۔ کیونکہ سرحدوں کے ذریعہ مسلمانوں کی حفاظت ہوتی ہے، اور تاکہ جن لوگوں کا ذکر ہوا ہے ان کے ان علوم کو چھوڑ کر کسب معاش میں مشغول ہونے سے علوم، احکام کی تنفیذ اور تعلیم وتعلم معطل ہو کر نہ رہ جائیں، اس لئے ان حضرات کو اتنا وظیفہ دیا جاتا ہے جو ان کے لئے کفایت کرے، کہ وہ ان کاموں کے لئے فارغ رہ سکیں، اور سب سے اہم کو مقدم رکھنا واجب ہے۔

اور فقہاء نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کا حصہ ایک ہی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ذکر آیت کریمہ: "فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ" میں اس لئے ہے تاکہ کلام کا افتتاح اللہ تعالیٰ کے نام سے تبرک کے طور پر ہو، نہ یہ کہ اس کے حصہ کو علاحدہ سے ذکر کرنے کے لئے ہے، اللہ تعالیٰ کے لئے ساری دنیا اور آخرت ہے[1]۔

۲- ایک حصہ بنی ہاشم اور بنی مطلب کا ہے، جو عبد مناف کی اولاد ہیں، اور یہی حضرات اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَلِذِي الْقُرْبىٰ" سے مراد ہیں، ان کے علاوہ بنی عبد شمس اور بنی نوفل مراد نہیں ہیں، اگرچہ یہ چاروں عبد مناف کی اولاد ہیں، کیونکہ نبی پاک ﷺ نے تقسیم کو پہلے ہی دونوں شخصوں کی اولاد میں منحصر رکھا، حالانکہ آپ سے آخری دونوں کی اولاد نے بھی سوال کیا تھا، حضرت جبیر بن مطعمؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے مالِ غنیمت سے حاصل شدہ ذوی القربیٰ کے حصہ کو بنی ہاشم اور بنی مطلب کے درمیان تقسیم فرمایا تو ہم اور عثمان بن عفان رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے، اور ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! جہاں تک بنو ہاشم کا تعلق ہے تو ہم ان کی فضیلت کا انکار نہیں کرتے ہیں، اس مرتبہ کی وجہ سے جو اللہ نے انہیں آپ ﷺ کی وجہ سے عطا فرمایا ہے، مگر کیا حال ہے ہمارے ان بھائیوں کا جو بنی مطلب سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپ ﷺ نے انہیں مالِ غنیمت میں سے عطا فرمایا اور ہمیں چھوڑ دیا، حالانکہ وہ اور ہم دونوں آپ سے ایک ہی درجہ کی قرابت رکھتے ہیں، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنهم لم

(۱) سورۂ انفال / ۴۱۔
(۲) "كان رسول الله ﷺ يقسم الخمس على خمسة" ابن عباس کا اثر ہے جس کی روایت ابن جریر (۱۳/ ۵۵۱ طبع المعارف) نے کی ہے۔
(۳) المغنی ۶/ ۴۰۱-۴۰۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۹۳، المغنی ۶/ ۴۰۶۔

يفارقوني في جاهلية ولا إسلام، وإنما بنو هاشم وبنو المطلب شئ واحد"[1] (یہ حضرات ہم سے جاہلیت اوراسلام میں علاحدہ نہیں ہوئے، اور بلاشبہ بنو ہاشم اور بنو مطلب ایک ہی ہیں) اورآپ ﷺ نے اپنی انگلیوں کوملایا۔

اوراس حصہ کے استحقاق میں آباء کی طرف انتساب کا اعتبار ہے یعنی باپ بنی ہاشم یا بنی مطلب میں سے ہو،لیکن وہ شخص جس کی ماں بنی ہاشم یا بنی مطلب میں سے ہو،اور باپ ان کے علاوہ میں سے ہوتو وہ کسی چیز کا حق دار نہیں ہوگا، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اپنی ماں کے رشتہ داروں کو کچھ نہیں دیا تھا، اور وہ بنو زہرہ ہیں، اور اپنے والد کے قرابت داروں کو عطا فرمایا تھا۔ اور اپنی پھوپھیوں کی اولاد کو نہیں دیا اور وہ زبیر بن العوام اور عبداللہ بن ابی امیہ اور مہاجر بن ابی امیہ اور بنو جحش ہیں۔

اور اس حصہ کے استحقاق میں لڑکے اور لڑکیاں دونوں شریک ہیں، کیونکہ قرابت ان دونوں کو شامل ہے، اور حضرت جبیر کی سابق حدیث کی وجہ سے، اور جیسا کہ زبیر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ اپنی والدہ صفیہ رضی اللہ عنہا کا حصہ لیا کرتے تھے جو نبی پاک ﷺ کی پھوپھی تھیں، اور نسائی میں ہے: "خیبر کے دن آپ ﷺ نے صفیہؓ کے لئے حصہ مقرر فرمایا تھا" اور حضرت صدیق اکبرؓ سیدہ فاطمہؓ کو اس حصہ میں سے دیا کرتے تھے۔

شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت اور یہی خرقی کا اختیار کردہ مسلک ہے، یہ ہے کہ اس حصہ کو قرابت داروں کے درمیان "للذكر مثل حظ الأنثيين" کے اصول سے تقسیم کیا جائے گا، (یعنی دولڑکیوں کے حصہ کے برابر ایک لڑکے کو دیا جائے گا)، کیونکہ یہ ایسا حصہ ہے جس کا انسان شرعاً اپنے باپ کی قرابت کی وجہ سے حق دار ہوتا ہے، تو میراث کی طرح اس میں لڑکے کو لڑکی سے زیادہ دیا جائے گا، اور وصیت اور اخیافی بھائی بہن کی میراث سے اس کا حکم الگ ہوگا، کیونکہ وصیت کا استحقاق وصیت کرنے والے کے قول سے ثابت ہوتا ہے، اور اخیافی بھائی، بہن میراث کے مستحق ماں کی قرابت کی وجہ سے ہوتے ہیں۔

اور امام احمد سے دوسری روایت اور جو امام مزنی، ابوثور اور ابن جریر سے منقول ہے، یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی کے درمیان برابری کی جائے گی، کیونکہ ان کو قرابت کی وجہ سے حصہ دیا جاتا ہے اور قرابت میں لڑکا اور لڑکی دونوں برابر ہیں، پس اس صورت کے مشابہ ہوگیا جبکہ اگر کسی نے فلاں کے اہل قرابت کے لئے وصیت کی یا ان پر وقف کیا تو اس صورت میں باپ کے ساتھ دادا بھی مستحق ہوگا، اور پوتا بیٹے کے ساتھ حصہ لے گا، اور یہ میراث کی مخالفت پر دلالت کرتا ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ مالِ غنیمت کے خمس کا ایک حصہ ہے جو ایک جماعت کے لئے ہے، لہٰذا اس کے تمام حصوں کی طرح اس میں لڑکے اور لڑکی برابر ہوں گی۔

اور (دونوں روایتوں کے مطابق) حصہ کے استحقاق میں بڑے اور چھوٹے دونوں برابر ہوں گے، اس لئے کہ قرابت میں برابر ہیں لہٰذا یہ میراث کے مشابہ ہوگیا۔

اور اس حصہ کے استحقاق میں بنی ہاشم اور بنی مطلب کے مالدار اور ان کے غریب برابر ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "وَلِذِى الْقُرْبىٰ" عام ہے، اور بغیر دلیل کے تخصیص جائز نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ نبی پاک ﷺ اپنے تمام رشتہ داروں کو دیا کرتے تھے اور

---

(۱) حدیث جبیر بن مطعم: "إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۴۴ طبع السلفیہ) نے آپ ﷺ کے الفاظ: "إنهم لم يفارقوني في جاهلية ولا إسلام" کے علاوہ دوسرے الفاظ میں کی ہے، اور اس کی روایت احمد (۸۱/۴ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۱۳۱/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

ان میں مالدار بھی تھے، جیسے حضرت عباس رضی اللہ عنہ، اور وہ قریش کے مالداروں میں تھے، اور ان میں سے فقراء کی تخصیص منقول نہیں ہے، امام احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے: "أن النبي ﷺ أعطى الزبير سهما، وأمه سهما، وفرسه سهمين"[1] (نبی کریم ﷺ نے زبیر کو ایک حصہ، ان کی ماں کو ایک حصہ اور ان کے گھوڑے کو دو حصے عطا کئے)۔

اور آپ ﷺ نے ان کی ماں کو ذوی القرابۃ کے حصہ میں سے عطا فرمایا، حالانکہ وہ مالدار تھیں، ان کے پاس غلام اور اموال تھے، اور اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس کا استحقاق قرابت کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے، لہٰذا اس میں مالدار اور فقیر دونوں مساوی ہوں گے، جیسے میراث اور اقارب کے لئے وصیت میں، اور اس لئے کہ حضرت عثمانؓ اور جبیرؓ نے آپ ﷺ سے اپنا حق طلب کیا اور ان دونوں نے یہ سوال کیا کہ ان دونوں کو حصہ نہ دینے اور قرابت کا لحاظ نہ کرنے کی علت کیا ہے، حالانکہ یہ دونوں مالدار تھے۔ پس نبی کریم ﷺ نے اس کی علت یہ بیان فرمائی کہ بنی مطلب نے نصرت کی نہ کہ دوسرے لوگوں نے، اور یہ کہ وہ (بنی مطلب) بنی ہاشم کے ساتھ ایک ہی چیز کی طرح ہیں، تو اگر مالداری مانع ہوتی اور فقر شرط ہوتا تو فقر کے معدوم ہونے کی وجہ سے یہ دونوں حضرات اسے طلب نہ کرتے، اور نبی اکرم ﷺ ان دونوں کو نہ دینے کی یہ علت بیان فرماتے کہ یہ دونوں مالدار ہیں، فقیر نہیں ہیں۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اس حصہ میں مالدار کا کوئی حق نہیں ہوگا بقیہ حصوں پر قیاس کرتے ہوئے[1]۔

۳- یتیموں کا حصہ: اس سے مراد وہ لوگ ہیں، جن کے والد فوت ہو چکے ہوں اور وہ بلوغ کی عمر کو نہ پہنچے ہوں، پس اگر وہ بالغ ہو گئے ہوں تو یتیم نہیں ہوں گے، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: **"لا يتم بعد احتلام"**[2] (بلوغ کے بعد یتیمی نہیں ہے)۔

اور شافعیہ کے نزدیک مشہور اور یہی بعض حنابلہ کا قول ہے، یہ ہے کہ اس حصہ میں سے یتیم کے استحقاق کے لئے اس کا فقیر ہونا شرط ہے، کیونکہ یتیم کا لفظ ''حاجت'' کا احساس دلاتا ہے، اور اس لئے کہ جب اس کے باپ کے مال کی وجہ سے اس کا مالدار ہونا اس کے استحقاق کو روک دیتا ہے، تو اس کے اپنے مال کے ذریعہ مالدار ہونا بدرجۂ اولی اس سے روک دے گا۔

اور شافعیہ کا غیر مشہور قول اور اسی کو ابن قدامہ نے مذہب حنابلہ میں راجح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ یتیم کے اس حصہ کے استحقاق کے لئے اس کا فقیر ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ یتیم کا لفظ غنی اور فقیر دونوں کو شامل ہے۔ اور اس لئے کہ آیت کا عموم غنی اور فقیر کو شامل ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یتیم کے استحقاق کے لئے اسلام شرط ہے، لہٰذا اس حصہ میں سے کچھ بھی کفار کے یتیموں کو نہیں دیا جائے گا، کیونکہ یہ (غنیمت) ایسا مال ہے جسے کفار سے لیا گیا ہے، لہٰذا ان کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا۔ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یتیم کی تفسیر میں ولد الزنا، لقیط (لاوارث لڑکا) اور وہ لڑکا بھی

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ أعطى الزبير سهما و أمه سهما......" کی روایت احمد (۱/۱۶۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کی سند میں انقطاع کی طرف اشارہ کیا ہے، جیسا کہ تعجیل المنفعۃ (ص ۳۳۵ شائع کردہ دار الکتاب العربی) میں ہے۔
اور جو حصے زبیر اور ان کے گھوڑے کو دیئے گئے وہ غنیمت میں سے تھے، اس لئے کہ وہ مجاہدین میں سے تھے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۹۴، أسنی المطالب ۳/۸۸، المغنی ۶/۴۱۱، ۴۱۳۔

(۲) حدیث: "لا يتم بعد احتلام......" کی روایت ابوداؤد (۳/۲۹۳، ۲۹۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں کلام ہے، لیکن تعدد طرق کی وجہ سے صحیح ہے، التلخیص لابن حجر (۳/۱۰۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

شامل ہوگا جس کے نسب کی لعان کی وجہ سے نفی کردی گئی ہو[۱]۔

۴ - مساکین کا حصہ: یہ اہل حاجت ہیں، اور اس میں فقراء داخل ہیں، پس مساکین اور فقراء اس حصہ کے استحقاق میں ایک ہی صنف ہیں، اور زکوٰۃ میں دو صنف ہیں، کیونکہ مصارف زکوٰۃ کی آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے لفظوں کو واو عطف کے ساتھ جمع کیا ہے، اور فقہاء شافعیہ اور حنابلہ نے (زکوٰۃ کے باب میں) فقیر اور مسکین کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ فقیر سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس مال اور کمائی نہ ہو جو اس کی کفایت کرسکے۔ اور مسکین سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس مال اور کمائی ہو جو اس کی کفایت کرے، لیکن اس کے لئے کافی نہ ہو[۲]۔

۵ - ابن السبیل (مسافر) کا حصہ: شافعیہ اور حنابلہ نے اس ابن السبیل کی تعریف میں اختلاف کیا ہے جو اس حصہ اور زکوٰۃ کا مستحق ہوتا ہے، اور ابن السبیل کے بارے میں قول کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''زکوٰۃ''۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے اس بارے میں مختلف ہے کہ بعد کے ان چاروں سہام والوں میں سے سب کو دینا ضروری ہے یا نہیں۔

پس جمہور فقہاء شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب ہے کہ امام یا اس کے نائب پر واجب ہے کہ اگر مال پورا ہوسکے تو قرابت داروں، یتیموں، مساکین اور ابن السبیل کے حصوں میں سے تمام مستحقین کو دے، ہاں ہر آبادی میں اس کے رہنے والوں پر صرف کیا جائے گا، پس اگر بعض علاقوں میں یہ مال نہ ہو اس طور پر کہ بعض میں بالکل نہ ہو، یا یہ کہ ان کا احاطہ نہ کرے بایں طور کہ اگر مال ان پر تقسیم کیا جائے تو پورا نہ ہوگا، تو ان حضرات کی طرف بقدر ضرورت اتنا منتقل کیا جائے گا کہ منقول إلیہم (جن کی طرف مال منتقل کیا گیا) اور دوسروں کے درمیان برابر ہوجائے، اور ان چاروں اصناف میں سے ہر ایک صنف میں سے تین پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ بعض فقہاء کہتے ہیں، اور جائز ہے کہ یتیموں، مساکین اور ابن السبیل کے درمیان کمی بیشی کی جائے، کیونکہ یہ حضرات حاجت کی وجہ سے مستحق ہوتے ہیں، لہٰذا ان کی حاجت کی رعایت کی جائے گی، برخلاف ذوی القربیٰ کے، کیونکہ یہ حضرات قرابت کی وجہ سے مستحق ہوتے ہیں، لہٰذا اگر حاصل ہونے والا مال تھوڑا ہو اور تقسیم کے ذریعہ ضرورت پوری نہ کرسکتا ہو تو زیادہ ضرورت مند کو مقدم کیا جائے گا، اور سب کا احاطہ نہ کیا جائے گا، کیونکہ ضرورت ہے، اور حاجت مرجح قرار پائے گی، اگرچہ استحقاق میں اس کا اعتبار نہیں ہے۔

اور بعض شافعیہ اور حنابلہ نے کہا ہے کہ ہر خطہ کے لوگ اپنے غنیمت کے خمس کے ساتھ مخصوص ہوں گے، کیونکہ اس کے منتقل کرنے میں مشقت ہے، اور اس لئے کہ خمس سے حصہ پانے والوں کو عام کرنا دشوار ہے، لہٰذا واجب نہیں ہوگا، ابن قدامہ نے کہا: اور صحیح ''انشاء اللہ'' یہ ہے کہ تعمیم واجب نہیں ہے، کیونکہ یہ دشوار ہے۔

اور ان اصناف میں سے جو صنف معدوم ہو تو باقی اصناف کو اس کا حصہ دیا جائے گا''[۱]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس میں ایک وصف سے زیادہ اوصاف یا استحقاق خمس کے اسباب میں سے ایک سبب سے زیادہ اسباب پائے جائیں۔

چنانچہ شافعیہ نے کہا ہے کہ جس شخص میں دو وصف جمع ہوں تو وہ اپنے اختیار سے ان میں سے ایک وصف کے ذریعہ لے لے گا، اور

---

(۱) المحلی علی المنہاج ۳/۱۸۹، مغنی المحتاج ۳/۹۵، المغنی ۶/۴۱۳، کشاف القناع ۳/۸۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/۹۵، ۱۰۶، ۱۰۸، المغنی ۶/۴۱۳، ۴۲۱۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۹۵، القلیوبی ۳/۱۸۹، المغنی ۶/۴۱۲۔

اگر ان میں سے ایک (وصف) جہاد ہو تو ان دونوں کے ذریعہ لینا جائز ہوگا[۱]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص میں کئی اسباب جمع ہوں جیسے مسکین جبکہ یتیم اور مسافر بھی ہو، تو ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ مستحق ہوگا، کیونکہ یہ سبھی احکام کے اسباب ہیں، لہٰذا واجب ہے کہ ہم ان کے احکام کو ثابت کریں، جیسا کہ اگر سبب منفرد ہو، پس اگر ہم نے اسے اس کے یتیم ہونے کی وجہ سے دے دیا اور اس کی احتیاج ختم ہوگئی تو اس کے فقر کی وجہ سے کچھ نہیں دیا جائے گا[۲]۔

دوسرا قول:

۹ - حنفیہ نے کہا ہے کہ غنیمت کے خمس کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، یتیموں، مساکین، (یہ فقراء کو بھی شامل ہیں) اور مسافروں کے لئے۔

اور ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتَامىٰ وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"[۳] (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو، سو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول کے لئے اور (رسول کے) قرابتداروں کے لئے اور یتیموں کے لئے اور مسکینوں کے لئے اور مسافروں کے لئے ہے)، ان حضرات نے کہا ہے کہ کلام کے آغاز میں اللہ تعالیٰ کا نام تبرک کے لئے ذکر کیا گیا ہے، اس لئے کہ دنیا اور آخرت اللہ ہی کے لئے ہے، اور اس لئے بھی کہ خلفائے راشدین نے اس حصہ کو علاحدہ نہیں کیا اور ان سے یہ منقول نہیں ہے، جہاں تک نبی پاک ﷺ کے حصہ کا تعلق ہے تو آپ ﷺ رسالت کی وجہ سے اس کے مستحق تھے، جیسا کہ آپ ﷺ مال غنیمت میں سے "صفی" کے مستحق ہوتے تھے، تو یہ دونوں چیزیں (خمس مال غنیمت اور صفی) آپ ﷺ کی موت سے ساقط ہوگئیں، آپ ﷺ نے فرمایا: "**إنه لا يحل لي مما أفاء الله عليكم قدر هذه إلا الخمس والخمس مردود عليكم**"[۱] (میرے لئے اس مال غنیمت میں سے جو اللہ نے تم کو دیا ہے، صرف خمس جائز ہے، اور خمس بھی تمہاری طرف لوٹ جاتا ہے) اور اسی طرح ائمہ مہدیین نے نبی پاک ﷺ کے بعد اس حصہ کو علاحدہ نہیں کیا ہے، اور اگر یہ حصہ آپ ﷺ کے بعد باقی رہتا یا اس کا آپ ﷺ کے علاوہ دوسرا مستحق ہوتا تو اسے اس میں ضرور صرف کرتے۔

جہاں تک ذوی القربیٰ کے حصہ کی بات ہے تو یہ حضرات نبی پاک ﷺ کے زمانے میں نصرت کی وجہ سے مستحق ہوتے تھے اور آپ ﷺ کے بعد فقر کی وجہ سے مستحق ہوتے ہیں، اس کی دلیل جبیر بن مطعم اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہما کی وہ حدیث ہے، جس کا تذکرہ گذر چکا ہے، یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ استحقاق نصرت کی وجہ سے تھا، تو ظاہر ہوا کہ مراد نصرت کی قربت ہے نہ کہ نسب کی قربت، اور اس لئے کہ حضرت ابوبکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم نے اسے (خمس) تین حصوں میں تقسیم فرمایا تھا، جیسا کہ گذرا، اور ان کی اتباع کافی ہے۔

فقہاء حنفیہ نے کہا: خمس میں سے ان قرابت داروں کو دیا جائے گا جو تینوں اصناف کی صفت پر ہوں۔ اس کی دلیل نبی پاک ﷺ کی یہ حدیث ہے: "**يا بني هاشم إن الله تعالىٰ كره لكم أو ساخ**

---

(۱) القلیوبی ۱۸۹/۳۔

(۲) المغنی ۴۱۴/۶۔

(۳) سورۂ أنفال/ ۴۱۔

(۱) حدیث: "إنه لا يحل لي مما أفاء الله عليكم قدر هذه إلا ......" کی روایت نسائی (۱۳۱/۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے۔

الناس، و عوضكم عنها بخمس الخمس"[1] (اے بنی ہاشم اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے لوگوں کی میل کو ناپسند قرار دیا ہے، اور اس کے بدلے تمہیں مالِ غنیمت کے خمس کا خمس عطا فرمایا ہے) اور صدقہ بنی ہاشم کے فقراء پر اس لئے حرام کیا گیا ہے کہ یہ بنی ہاشم کے مالداروں اور دوسرے مالداروں پر حرام ہے، لہٰذا غنیمت کے خمس کا پانچواں حصہ اس شخص کے لئے ہوگا جس پر صدقہ حرام ہو، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی ہے کہ وہ اس حصہ سے ان کی غیر شادی شدہ عورتوں کی شادی کرتے تھے، اور ان میں سے مقروض کا قرض ادا کرتے اور ان میں سے ضرورت مند کی خدمت کرتے تھے، اور یہ صحابہ کی موجودگی میں بغیر نکیر کے ہوتا تھا۔

فقہاء حنفیہ نے کہا: جب یہ ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کا حصہ نہیں ہے، اور نبی پاک ﷺ کا حصہ ساقط ہوگیا، اور قرابت دار اپنے حصہ کا فقر کے ذریعہ مستحق ہوتے ہیں، تو صرف تین اصناف باقی رہیں، یتیم، مسکین اور مسافر، لہٰذا واجب ہوگا کہ ان پر تقسیم کیا جائے، اور ان میں ذوی القربیٰ داخل ہوں گے جبکہ وہ انہیں کی طرح ہوں گے۔

اور ان حضرات نے کہا: یتیم کے استحقاق کے لئے اس کا فقیر ہونا شرط ہے، کیونکہ خمس میں تینوں اصناف کے استحقاق کا سبب احتیاج ہے، یتیم ہونے یا مسکین ہونے یا مسافر ہونے کی وجہ سے، لہٰذا ان کے مالدار کے لئے صرف کرنا جائز نہیں ہوگا، پھر یہ کہ یہ حضرات مصارف ہیں، مستحق نہیں ہیں، یہاں تک کہ اگر ان میں سے کسی ایک صنف پر خرچ کردیا گیا تو بھی جائز ہوگا[1]۔

تیسرا قول:

۱۰- اور مالکیہ نے کہا: اگر امام چاہے تو خمس کو بیت المال میں رکھے یا مسلمانوں کے مصالح مثلاً ہتھیار وغیرہ کی خریداری میں صرف کردے، اور اگر چاہے تو اسے تقسیم کردے، پس آل نبی ﷺ یا ان کے علاوہ لوگوں کو دے، یا اس کا کچھ حصہ ان میں صرف کرے اور اس کا باقی حصہ دوسروں پر۔

لہٰذا خمس امام کی رائے اور اس کے اجتہاد کے حوالہ ہوگا، پس وہ اس میں سے بغیر کسی تحدید کے لے گا، اور اپنے اجتہاد سے قرابت والوں کو دے گا، اور باقی کو مسلمانوں کے مصالح پر صرف کرے گا۔ خلفاء اربعہ کا یہی قول ہے، اور اسی پر ان حضرات نے عمل کیا، اور اس پر نبی پاک ﷺ کا یہ قول دلالت کرتا ہے: "**مالي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس والخمس مردود فيكم**"[2] (اللہ نے جو تمہیں بطور مال فئی عطا کیا اس میں سے میرے لئے صرف خمس ہے اور خمس بھی تمہاری طرف لوٹا دیا جاتا ہے)۔ آپ ﷺ نے خمس کو خمس یا ثلث کے طور پر تقسیم نہیں کیا، اور آیت میں جن کا ذکر ہے وہ بطور تنبیہ کے ہے، کیونکہ یہی لوگ ان لوگوں میں اہم ہیں جن کو دیا

(۱) حدیث: "يا بني هاشم إن الله تعالىٰ كره لكم أو ساخ الناس"۔
زیلعی نے نصب الرایہ (۲/ ۴۰۳ طبع المجلس العلمی بالہند) میں کہا: غریب ہے یعنی اس لفظ کے ساتھ اس کی کوئی اصل نہیں ہے، پھر مسلم کا لفظ ذکر کیا، اور وہ یہ ہے: "**إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس**"۔ یہ روایت مسلم (۲/ ۷۵۳ طبع الحلبی) میں عبدالمطلب بن ربیعہ کی حدیث سے ہے، اور طبرانی نے الکبیر (۱۱/ ۲۱۷ طبع وزارة الأوقاف العراقیہ) میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "**لا يحل لكما أهل البيت من الصدقات شئ ولا غسالة الأيدي إن لكم في خمس الخمس لما يغنيكم أو يكفيكم**"۔
اور ہیثمی نے اسے المجمع (۳/ ۹۱ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے: "اس میں حسین بن قیس ہے جس کا لقب حنش ہے، اور اس پر بہت زیادہ کلام ہے، اور ابومحصن نے اس کی توثیق کی ہے"۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۳۶، ۲۳۷، فتح القدیر ۴/ ۳۲۸، الاختیار ۴/ ۱۳۱، ۱۳۲۔
(۲) حدیث کی تخریج فقرہ/ ۹ کے تحت گذر چکی ہے۔

جائے گا، الزجاج نے امام مالکؒ کی طرف سے استدلال کرتے ہوئے کہا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَسْأَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ وَالْيَتَامٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"[۱] (آپ سے پوچھتے ہیں کیا خرچ کریں، آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ تمہیں مال سے خرچ کرنا ہے سو وہ حق ہے والدین کا اور عزیزوں کا اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا) اور ایک شخص کے لئے یہ بات بالکل جائز ہے کہ ان اصناف کے علاوہ کسی اور صنف میں خرچ کرے، جبکہ اسے مناسب سمجھے۔

اور نسائی نے عطاء کی یہ بات ذکر کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: اللہ اور اس کے رسول کا خمس ایک ہے[۲]، رسول اللہ ﷺ اس میں سے لیتے تھے اور اس میں سے عطا کرتے تھے، اور جہاں چاہتے اسے صرف کرتے اور جو چاہتے اس سے کرتے تھے[۳]۔

چوتھا قول:

۱۱- ایک جماعت نے کہا ہے کہ خمس کو چھ حصوں پر تقسیم کیا جائے گا، ایک حصہ اللہ تعالیٰ کے لئے، ایک حصہ رسول اللہ ﷺ کے لئے، ایک حصہ قرابت داروں کے لئے، ایک حصہ یتیموں کے لئے، ایک حصہ مساکین کے لئے اور ایک حصہ مسافر کے لئے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ..." (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بہ طور غنیمت حاصل ہو سو اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے......) کے ظاہر کی وجہ سے، اللہ تعالیٰ نے چھ حصے شمار کئے، اور اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے چھٹا حصہ مقرر فرمایا، اور

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۱۵۔

(۲) اثر عطاء: "خمس الله و خمس رسوله واحد" کی روایت نسائی (۷/ ۱۳۲، ۱۳۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

(۳) کفایۃ الطالب ۲/ ۷، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۱۔

یہ حصہ اللہ کے بندوں میں سے اہل حاجت پر لوٹا دیا جائے گا[۱]۔

پانچواں قول:

۱۲- ابو العالیہ نے کہا ہے کہ اللہ عزوجل کا حصہ یہ ہے کہ امام جب خمس کو علاحدہ کرے تو اس پر اپنا ہاتھ مارے، پھر جو چیز اس کی مٹھی میں آئے اسے کعبہ کے لئے مقرر کر دے، پھر حصہ کے بقیہ کو پانچ حصوں پر تقسیم کرے، ابو العالیہ سے ان کا یہ قول مروی ہے: "رسول اللہ ﷺ کے پاس مالِ غنیمت لایا جاتا تھا تو آپ ﷺ اسے پانچ حصوں میں تقسیم فرماتے تھے، اس کا چار حصہ ان لوگوں کے لئے ہوتا تھا جو اس جنگ میں موجود رہتے، پھر خمس کو لیتے اور اس پر اپنا ہاتھ مارتے پھر اسے لیتے جو آپ ﷺ کی ہتھیلی میں آتا اسے کعبہ کے لئے قرار دیتے، اور یہی اللہ تعالیٰ کا حصہ ہے، پھر جو باقی رہ جاتا اسے پانچ حصوں میں تقسیم فرماتے، ایک حصہ رسول کے لئے، ایک حصہ ذوی القربیٰ، ایک حصہ یتیموں، ایک حصہ مسکینوں اور ایک حصہ مسافر کے لئے ہوتا، ابو العالیہ نے کہا کہ جسے آپ ﷺ نے کعبہ کے لئے قرار دیا یہی اللہ تعالیٰ کا حصہ ہے[۲]۔

دوم- فئی:

۱۳- فئی "فاء" کا مصدر ہے، جس کا معنی لوٹنا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "...... حَتّٰى تَفِيْءَ إِلٰى أَمْرِ اللّٰهِ"[۳] (... یہاں تک کہ وہ لوٹ آئے اللہ کے حکم کی طرف)۔

(۱) المغنی ۶/ ۴۰۶، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۰۔

(۲) المغنی ۶/ ۴۰۶، الأموال لابی عبید/ ۱۴، تفسیر القرطبی ۸/ ۱۰۔
ابو العالیہ کا قول: "كان رسول الله ﷺ يؤتى بالغنيمة فيقسمها على......" کی روایت ابن جریر نے اپنی تفسیر (۱۳/ ۵۵۰، ۵۵۱ طبع المعارف) میں کی ہے۔

(۳) سورۂ حجرات/ ۹۔

اور فئ اصطلاح میں مال اور اس جیسی وہ چیز ہے جس سے انتفاع کیا جائے، جو مسلمانوں کو کافروں سے قتال اور گھوڑوں اور سواروں کے دوڑائے بغیر حاصل ہو[1]۔

اور فئ اس مال کو بھی شامل ہے، جس سے کفار کو الگ کردیا جائے، اور جو عاشر ان سے بطور عشر وصول کرے، جزیہ، خراج، ذمی کا ترکہ یا اس جیسے کسی شخص کا ترکہ جو بلا وارث مرجائے اور مرنے والے مرتد کا ترکہ، یا اس شخص کا ترکہ جسے حالت ارتداد میں قتل کردیا جائے، (اس میں مذاہب میں تفصیل ہے) اور وہ مال جو تغلبی اور تغلبیہ سے حاصل کیا جائے، اور امام کے لئے کفار کا ہدیہ ان کے بعض افراد کی طرف سے (ان سبھوں کو شامل ہے)[2] اور فئی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب (اور امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت جسے قاضی نے ترجیح دی ہے) یہ ہے کہ فئ کا خمس نہیں نکالا جائے گا، اور اس کی جگہ مسلمانوں کا بیت المال ہے، اور اسے امام اپنے اجتہاد سے مصالح مسلمین جیسے سرحدوں کی حفاظت، پلوں کی تعمیر، علماء، طلبہ، قضاۃ اور عمال کا وظیفہ اور مجاہدین اور ان کی اولاد کے روزینہ میں صرف کرے گا، اور مالکیہ نے کہا ہے: مستحب یہ ہے کہ آل نبی ﷺ سے شروع کیا جائے۔

اور شافعیہ نے کہا ہے اور خرقی نے امام احمد کی دو روایتوں میں سے اسی کو راجح قرار دیا ہے کہ فئ کا خمس نکالا جائے گا، اور اس کا پانچواں حصہ خمس غنیمت والوں کے لئے ہوگا، (اور ان کا بیان گذر چکا ہے)، اور چار حصے ان لوگوں کے لئے ہوں گے جو تنخواہ دار ہیں، اور اس سے مراد وہ فوجی ہیں جو جہاد کے لئے تیار رکھے جاتے ہیں، شافعیہ کا قول اظہر یہی ہے، اور حنابلہ میں سے خرقی کا یہی مذہب ہے۔

اور شافعیہ کا قول غیر اظہر یہ ہے کہ فئ کو مسلمانوں کے مصالح میں صرف کیا جائے گا، اور یہ مرتزقہ (تنخواہ دار فوجیوں) کے ساتھ مختص نہیں ہوگا[1]، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: "فئ"۔

سوم-سلب:

۱۴-سلب سے مراد (کفار کے) مقتول کے کپڑے، اس کا ہتھیار، اس کی سواری اور جو اس کے جسم پر کپڑے یا اس کے پاس مال ہوں، ہوتے ہیں، (اس میں فقہاء کے نزدیک کچھ تفصیل اور اختلافات ہیں)۔

جمہور فقہاء کا مذہب (اور یہی شافعیہ کے نزدیک مشہور قول ہے)، یہ ہے کہ سلب (اگر قاتل اس کا مستحق ہو) کا خمس نہیں نکالا جائے گا، جیسا کہ عوف بن مالک اور خالد بن الولیدؓ سے مروی ہے: "**أن رسول الله ﷺ قضى بالسلب للقاتل ولم يخمس السلب**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے سلب کا فیصلہ قاتل کے لئے فرمایا اور سلب کا خمس نہیں نکالا)، اور اس لئے کہ نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے: "**من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه**"[3] (جس

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۰، مغنی المحتاج ۳/ ۹۲، المغنی ۶/ ۴۰۳۔

(۲) الدر المختار ۳/ ۲۸۰، الزرقانی ۳/ ۱۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۹۳، المغنی ۶/ ۴۰۲۔

(۱) الدر المختار ۳/ ۲۸۰، الزرقانی ۳/ ۱۲۷، المغنی ۶/ ۴۰۴، ۴۱۴، مغنی المحتاج ۳/ ۹۵۔

(۲) حدیث: "قضى رسول الله ﷺ بالسلب للقاتل ......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۶۵، تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۱۰۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے: "یہ حدیث صحیح مسلم کی ایک طویل حدیث میں ثابت ہے، جس میں حضرت عوف بن مالکؓ کا قصہ حضرت خالد بن الولیدؓ کے ساتھ ہے"۔

(۳) حدیث: "من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوقتادہؓ سے کی ہے۔

نے کسی مقتول کو قتل کیا جس پر اس کے پاس بینہ ہے تو اس کے لئے اس کا سلب ہوگا)، لہذا یہ حدیث اپنے عموم کی وجہ سے اس کا تقاضا کرتی ہے کہ پورا سلب قاتل کے لئے ہو اور اگر خمس نکالا جائے تو اس کے لئے پورا سلب نہیں ہوگا۔

اور شافعیہ کا غیر مشہور قول (اور اسی کو ابن قدامہ نے ابن عباس، اوزاعی اور مکحول سے نقل کیا ہے) یہ ہے کہ سلب کا خمس نکالا جائے گا، پس اس کا خمس اہل فئی کے لئے اور باقی قاتل کے لئے ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "وَاعْلَمُوْا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ ......" (اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل ہو، سو اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے ......) عام ہے۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ جب سلب کو نفل کے طور پر نہ دیا جائے تو وہ غنیمت میں شمار ہوگا، اس کا خمس نکالا جائے گا، اور قاتل اس کا حق دار نہیں ہوگا، اس کی دلیل نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے: "ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه" [۱] (مجاہد کے لئے وہی ہے، جو اس کے لئے اس کا امام پسند کرے)، پس جب امام سلب کو قاتل کے لئے کردے تو اس سے باقی لوگوں کا حق ختم ہوجائے گا۔ اور سلب کا خمس نہیں نکالا جائے گا، الا یہ کہ امام نے کہا ہو: "جس نے کسی مقتول کو قتل کردیا تو اس کے لئے خمس کے بعد اس کا سلب ہوگا"۔ تو ایسی صورت میں اس کا خمس نکالا جائے گا۔

اور اسحاق نے کہا ہے: اگر امام سلب کو زیادہ سمجھے تو اس کا خمس نکالے، اور یہ اسی کی طرف مفوض ہے، کیونکہ ابن سیرین سے روایت ہے کہ براء بن مالک نے مرزبان الزارۃ سے بحرین میں مقابلہ کیا، پس اسے نیزہ مارا تو اس کے ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ گئی اور انہوں نے اس کے دونوں کنگن اور باقیماندہ سامان کے لئے جب حضرت عمرؓ نے نماز ظہر ادا کرلی تو ابوطلحہؓ کے پاس ان کے مکان میں تشریف لائے، اور فرمایا: ہم سلب کا خمس نہیں نکالتے ہیں، لیکن براء کا سلب بہت زیادہ ہے اس لئے میں اس کا خمس لینے والا ہوں، پہلا سلب جس کا خمس اسلام میں نکالا گیا براء کا سلب ہے۔ سعید نے سنن میں اس کی روایت کی ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ براء کا سلب تیس ہزار کو پہنچ گیا تھا [۱]۔

چہارم - رکاز:

۱۵ - رکاز سے مراد زمین میں مدفون چیز ہے، اور یہ "رُکز" سے مشتق ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی چیز چھپادی جائے۔ کہا جاتا ہے: "ركز الرمح" جب اس کا نچلا حصہ زمین میں گاڑ دیا جائے، اور اسی سے رکز ہے، اور یہ پست آواز ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "......أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا" [۲] (..... یا ان کی آہستہ آواز بھی سنتے ہیں)۔

اور رکاز میں خمس واجب ہے، کیونکہ ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "وفي الركاز الخمس" [۳] (رکاز میں خمس ہے)۔

اور رکاز اور جواس کے ہم معنی ہیں یعنی معادن اور کنوز ان میں واجب کا بیان اور وہ شرطیں جن سے وجوب متعلق ہے، یعنی دفن کی کیفیت اور اس کی صفت، اس کی جگہ، خمس کا مصرف اور کس پر واجب ہوتا ہے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھا جائے: "زکاۃ"، "رکاز"، "معدن" اور "کنز"۔

---

(۱) حدیث: "ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۲۹۰ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے اور کہا ہے: "اس کی روایت طبرانی نے حضرت معاذ سے کی ہے، اور اس میں ضعف ہے"۔

(۱) الاختیار ۴/ ۱۳۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۱، مغنی المحتاج ۳/ ۱۰۰، ۱۰۳، المغنی ۸/ ۳۹۰، ۳۹۲۔

(۲) سورۂ مریم/ ۹۸۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ قال:...... وفي الركاز خمس" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۶۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

خنثی

تعریف:

۱-خنثی لغت میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جو نہ خالص مرد ہو اور نہ عورت، یا اس سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس مرد وعورت دونوں کے اعضاء ہوں، یہ "خنث" سے ماخوذ ہے، اور اس کا معنی نرمی اور لچک کے ہے، کہا جاتا ہے: "خنثت الشيء فتخنث" "یعنی میں نے کسی چیز کو موڑا تو وہ مڑ گئی"۔ اور اسم خنث ہے [۱]۔

اور اصطلاح میں اس سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس مرد و عورت دونوں کا آلہ ہو، یا جس کے پاس ان دونوں میں سے بالکل کچھ بھی نہ ہو، اور اسے سوراخ ہو جس سے پیشاب نکلتا ہو [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

مخنث:

۲-مخنث نون کے فتحہ کے ساتھ، اس سے مراد وہ شخص ہے، جو نرمی، گفتگو، نظر، حرکت اور اس جیسی چیزوں میں عورت کے مشابہ ہو، اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: جو اسی طرح پیدا کیا گیا ہو، ایسے شخص پر گناہ نہیں ہوگا۔

(۱) لسان العرب مادہ: "خنث"۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۴۶۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۱ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، المغنی ۶/ ۲۵۳، ۶۷۷ طبع ریاض، العذب الفائض ۲/ ۵۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۴۸۹۔

دوم: جو پیدائشی طور پر ایسا نہ ہو، بلکہ عورتوں کی حرکات اور ان کی گفتگو میں ان سے مشابہت اختیار کرتا ہو [۱]، پس یہی وہ شخص ہے جس کی لعنت احادیث صحیحہ میں آئی ہے۔

پس مخنث کے مرد ہونے میں خفا نہیں ہے، برخلاف خنثی کے۔

خنثی کی اقسام:

خنثی کی دو قسمیں ہیں: مشکل اور غیر مشکل۔

الف-خنثی غیر مشکل:

۳-وہ شخص جس میں مرد یا عورت کی علامات ظاہر ہوں، جس سے جانا جائے کہ وہ مرد ہے یا عورت، تو ایسا شخص مشکل نہیں ہے، بلکہ وہ ایسا مرد ہے جس میں خلقی طور پر ایک عضو زیادہ ہے، یا ایسی عورت ہے جس میں خلقی طور پر ایک عضو زیادہ ہے، اور اس کا حکم وراثت اور دیگر سارے احکام میں اس کی طرح ہوتا ہے جس کی علامات اس میں ظاہر ہوں۔

ب-خنثی مشکل:

۴-اس سے مراد وہ شخص ہے جس میں مرد یا عورت کی علامات ظاہر نہ ہوں، اور اس کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ مرد ہے یا عورت۔ یا اس میں علامات متعارض ہوں، اس سے حاصل ہوا کہ مشکل کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس کے دو آلے ہوں، اور اس میں علامات مساوی ہوں، اور ایک قسم وہ ہے جس کے دو آلوں میں سے ایک بھی نہ ہو، بلکہ اس کے لئے سوراخ ہو [۱]۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴۔

کس کے ذریعہ خنثی کی نوع کی تحدید کی جائے:

۵ -خنثی کا معاملہ بلوغ سے پہلے پیشاب کرنے کے ذریعہ ظاہر ہوگا، اوراس کی حسب ذیل تفصیل ہے:

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر خنثی بلوغ سے قبل عضو تناسل سے پیشاب کرے تو وہ لڑکا ہے، اور اگر شرمگاہ سے پیشاب کرے تو وہ لڑکی ہے، کیونکہ ابن عباسؓ سے روایت ہے: "أن النبی ﷺ سئل عن المولود له قبل و ذکر، من أین یورث؟ قال: یورث من حیث یبول"[۲] (نبی ﷺ سے بچے کے بارے میں سوال کیا گیا جس کے پاس مرد وعورت دونوں کے اعضاء ہوں، کہ اسے کس بنیاد پر وارث قرار دیا جائے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: وہ جہاں سے پیشاب کرے اس کے اعتبار سے وارث قرار دیا جائے گا)، اور روایت کی گئی ہے کہ نبی پاک ﷺ کی خدمت میں انصار کا ایک خنثی لایا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ورثوہ من أول ما یبول منه"[۳] (سب سے پہلے وہ جہاں سے پیشاب کرے اس کے اعتبار سے اسے وارث قرار دو)۔ اور اس لئے کہ ماں سے جدا ہوتے وقت آلہ کی منفعت پیشاب کا نکلنا ہے، اور اس کے علاوہ جو منافع ہیں، وہ اس کے بعد پیدا ہوتے ہیں، اور اگر وہ ان دونوں سے پیشاب کرے تو حکم اسبق کے اعتبار سے ہوگا، (یعنی جس شرمگاہ سے پہلے پیشاب کرے گا اسی کا اعتبار ہوگا)۔ حضرت علی، معاویہ، سعید بن المسیب، جابر بن زید اور تمام اہل علم سے یہی مروی ہے۔

اور اگر دونوں (شرمگاہ) برابر ہوں تو مالکیہ، حنابلہ، حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ کثرت کا اعتبار ہوگا۔ امام اوزاعی سے یہی نقل کیا گیا ہے۔ کیونکہ کثرت دونوں علامتوں میں سے ایک کے لئے باعث ترجیح ہے، لہٰذا اس کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ سبقت کا اعتبار ہوتا ہے، پس اگر دونون مساوی ہوں تو اس وقت وہ مشکل ہے، مگر یہ کہ بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ کثرت سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ کیل یا وزن کے اعتبار سے زیادہ ہو، بلکہ جب دو مرتبہ فرج سے اور ایک مرتبہ ذکر سے پیشاب کرے تو اس کے مؤنث ہونے پر دلیل ہوگی، اگر چہ ذکر سے ہونے والا پیشاب کیل یا وزن کے اعتبار سے زیادہ ہو۔

اور باقی فقہاء کا خیال ہے کہ کثرت کا اعتبار نہیں ہے، کیونکہ کثرت قوت کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ یہ مخرج کے کشادہ اور اس کے تنگ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ وہ عضو اصلی ہے، اور اس لئے کہ نفس خروج خود اس کی دلیل ہے، پس کثیر اسی جنس سے ہے، لہٰذا معارضہ کے وقت اس سے ترجیح حاصل نہیں ہوگی، جیسے دو گواہ اور چار گواہ، امام ابوحنیفہؒ اسے قبیح قرار دیتے ہیں، چنانچہ فرمایا: کیا تم نے کسی ایسے قاضی کو دیکھا ہے جو اوقیہ کے ذریعہ پیشاب کو ناپتا ہو؟۔

٦ - بہر حال بلوغ کے بعد تو اس کا معاملہ حسب ذیل اسباب میں سے کسی ایک سبب کے ذریعہ ظاہر ہوگا:

اگر اس کی داڑھی نکل آئی یا ذکر سے منی خارج ہوئی یا کسی عورت کو

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴٦۴، ۴٦۵، فتح القدیر ۸/ ۵۰۴، ۵۰۵ طبع دار صادر، مواہب الجلیل ٦/ ۴۲۴، الشرح الصغیر ۴/ ۷۲۵، ۷۲٦، ۷۲۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۱، ۲۴۲، المغنی ٦/ ۲۵۳، ۲۵۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۸۷۔

(۲) حدیث: " سئل عن المولود له قبل و ذکر، من أین یورث؟ " کی روایت بیہقی (٦/ ۲٦۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کلبی عن ابی صالح عن ابن عباس کے طریق سے کی ہے، اور اس کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۱۲۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا ہے: کلبی یہ محمد بن السائب ہے، متروک الحدیث بلکہ کذاب ہے۔

(۳) حدیث: "ورثوہ من أول ما یبول منه" کو المغنی (٦/ ۲۵۳ طبع ریاض) نے ذکر کیا ہے، اور ہمیں یہ حدیث اپنے پاس موجود کتب احادیث میں نہیں ملی ہے۔

حاملہ کردیا یا اس سے مباشرت کی تو وہ مرد ہے، اسی طرح شجاعت اور شہسواری کے اوصاف کا ظاہر ہونا اور دشمن پر غالب آنا مرد ہونے کی دلیل ہے، جیسا کہ سیوطی نے اسنوی سے نقل کر کے ذکر کیا ہے۔

اور اگر اسے پستان ظاہر ہو اور اس سے دودھ اترے، یا حیض آئے، یا اس سے وطی کرنا ممکن ہو تو وہ عورت ہے، رہا بچہ کا پیدا ہونا تو یہ اس کے مؤنث ہونے کا یقینی طور پر فائدہ دیتا ہے، اور یہ ان تمام علامات پر مقدم ہوگا جو اس کے مخالف ہوں۔

جہاں تک میلان کی بات ہے، تو اس سے تمام سابقہ علامات سے عاجز ہونے کی صورت میں استدلال کیا جائے گا، اگر وہ مردوں کی طرف میلان رکھتا ہو تو وہ عورت ہے، اور اگر عورتوں کی طرف میلان رکھے تو مرد ہے، اور اگر کہے کہ میں ان دونوں کی طرف ایک ہی طرح کا میلان رکھتا ہوں یا ان میں سے کسی کی طرف میلان نہیں رکھتا ہوں تو وہ مشکل ہے [۱]۔

سیوطی نے کہا ہے کہ جب خنثی فقہ میں مطلق بولا جائے تو اس سے مراد خنثی مشکل ہوتا ہے [۲]۔

خنثی مشکل کے احکام:

۷-خنثی مشکل کے احکام کے بیان میں عام ضابطہ یہ ہے کہ دین کے معاملے میں زیادہ احتیاط اور زیادہ اطمینان والے پہلو کو اختیار کیا جائے گا، اور کسی ایسے حکم کے ثبوت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا جس کے ثبوت میں شک واقع ہو۔

اور ذیل میں خنثی سے متعلق بعض احکام کی تفصیل ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۶۴، ۴۶۵، فتح القدیر ۸/ ۵۰۴، ۵۰۵ طبع دار صادر، الشرح الصغیر، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۴۱، ۲۴۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۷۸، المغنی ۶/ ۲۵۳، ۲۵۴۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۴۸ طبع دار الکتب العلمیہ۔

خنثی کے قابل ستر اعضاء:

۸-حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ خنثی کے قابل ستر اعضاء عورت کے قابل ستر اعضاء کی طرح ہیں، یہاں تک کہ اس کا بال جو سر سے لٹک رہا ہو، سوائے چہرہ اور ہتھیلیوں کے، اور خنثی استنجاء کے لئے اور غسل کے لئے ان اعضاء کو کسی کے پاس بھی بالکل ہی نہیں کھولے گا، کیونکہ اگر وہ کسی مرد کے پاس کھولے گا تو احتمال ہوگا کہ وہ عورت ہے اور اگر کسی عورت کے پاس کھولے تو احتمال ہوگا کہ وہ مرد ہے، جہاں تک ہتھیلی کے ظاہری حصہ کی بات ہے، تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مذہب کے مطابق وہ بھی قابل ستر ہے، قول معتمد کے مطابق اس کے دونوں قدم اور قول راجح کے مطابق اس کی آواز اور قول مرجوح کے مطابق اس کے دونوں بازو بھی قابل ستر اعضاء میں سے ہیں [۱]۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وہ نماز اور حج میں عورتوں کے ستر کی طرح ستر کرے گا، زیادہ احتیاط کی بات یہی ہے، پس وہ وہی لباس پہنے گا جو عورت پہنتی ہے [۲]۔

اور حنابلہ کے نزدیک خنثی اس میں مرد کی طرح ہے، کیونکہ مرد کے قابل ستر اعضاء سے زیادہ کا چھپانا احتمال کی بنا پر ہے، لہٰذا اس پر ایسا امر واجب نہیں کیا جائے گا جس میں احتمال اور شک ہو [۳]۔

اپنی شرمگاہ کے چھونے سے اس کا وضو ٹوٹنا:

۹-حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شرمگاہ کے چھونے سے مطلق وضو نہیں ٹوٹے گا [۴]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۰۵، ۲۰۷، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۸۴ طبع دار الفکر دمشق، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۸۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۴۰۔

(۲) الحطاب ۶/ ۴۳۳۔

(۳) المغنی ۱/ ۶۰۵۔

(۴) الاختیار ۱/ ۱۰، مواہب الجلیل ۱/ ۲۹۹، ۶/ ۴۳۳۔

اور مالکیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ خنثی کے اپنی شرمگاہ کے چھونے سے وضوٹوٹ جائے گا[۱]۔

اور شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے اپنی دونوں شرمگاہوں کے چھونے سے وضوٹوٹ جائے گا[۲]۔

اور حنابلہ نے اس کے کلام میں تفصیل کی ہے اور کہا ہے:

''اگر خنثی اپنی دونوں شرمگاہوں میں سے کسی ایک کو چھوئے تو اس کا وضونہیں ٹوٹے گا، کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ جس عضو کو چھوا ہے وہ خلقۃً زائد ہو، اور اگر ان دونوں کو چھوا تو جن لوگوں کے نزدیک عورت کا اپنی شرمگاہ کو چھونا ناقض وضونہیں ہے ان کے نزدیک اس کا وضونہیں ٹوٹے گا، اس احتمال کی وجہ سے کہ وہ عورت ہو اور اس نے اپنی شرمگاہ یا کسی عضو زائد کو مس کیا ہو، اور جن کے نزدیک عورت کا اپنی شرمگاہ کو چھونا ناقض وضو ہے ان کے نزدیک اس کا وضوٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ یہ ضروری ہے کہ ان میں سے کوئی ایک شرمگاہ ہو، موضوع میں تفصیل ہے اس کے لئے اصطلاح ''حدث'' اور ''وضوء''[۳] کی طرف رجوع کیا جائے۔

خنثی پر وجوب غسل:

۱۰- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خنثی پر اپنی شرمگاہ کے داخل کرنے سے بلا انزال غسل واجب نہیں ہوگا، کیونکہ حشفہ اصلیہ کا چھپنا یقینی نہیں ہے اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے[۴]۔

(۱) مواہب الجلیل ۱/ ۲۹۹، ۶/ ۴۳۳۔

(۲) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۳۔

(۳) المغنی ر ۱۸۲، ۱۸۳۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۱۰۹، حاشیۃ الزرقانی ۱/ ۹۶، ۹۷، روضۃ الطالبین ۱/ ۸۲، ۸۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۳، المغنی ۱/ ۲۰۵۔

خنثی کی اذان:

۱۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خنثی کی اذان درست نہیں ہوگی، اور اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے مرد ہونے کا علم نہیں ہے، اور اس لئے کہ اگر وہ عورت ہو تو اذان عبادت نہیں ہوگی، اور صحیح نہیں ہوگی[۱]۔

جماعت والی نماز میں اس کا صف میں کھڑا ہونا:

۱۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب مرد، بچے اور خنثے اور عورتیں جماعت والی نماز میں جمع ہوں تو مردوں کو آگے کیا جائے گا، پھر بچوں کو پھر خنثوں کو پھر عورتوں کو، اور اگر امام کے ساتھ صرف خنثی ہو تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ امام اسے اپنی دائیں جانب کھڑا کرے گا، کیونکہ اگر وہ مرد ہے تو اپنی جگہ کھڑا ہوا ہے، اور اگر وہ عورت ہے تو اس کی نماز امام کے ساتھ کھڑے ہونے کی وجہ سے باطل نہیں ہوگی، جیسا کہ اس کے مردوں کے ساتھ کھڑے ہونے کی وجہ سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ اس کی محاذاۃ مرد کے لئے نماز کو توڑنے والی ہے[۲]۔

خنثی کی امامت:

۱۳- فقہاء کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ خنثی کی امامت نہ تو مرد

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۳، ۲۶۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۵، الزرقانی ۱/ ۱۶۰، القلیوبی ۱/ ۱۲۹، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۰۲، کشاف القناع ۱/ ۲۴۵، المغنی ۱/ ۴۱۳، نیل المآرب ۱/ ۱۱۴۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۸۴، ۳۸۵، مواہب الجلیل ۶/ ۴۳۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۵، کشاف القناع ۱/ ۴۸۸، ۴۸۹، المغنی ۱/ ۲۱۸، ۲۱۹، ۲/ ۱۹۹۔

کے حق میں صحیح ہے اور نہ اس جیسے خنثی کے حق میں، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو اور مقتدی مرد ہو، بہر حال عورتیں تو ان کے حق میں خنثی کی امامت حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ یا بلا کراہت درست ہے، کیونکہ خنثی بہت سے بہت عورت ہوگی، اور عورت کی امامت عورتوں کے حق میں صحیح ہے۔

اور اس کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، پس حنفیہ، شافعیہ اور ابن عقیل کے علاوہ حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خنثی جب عورتوں کی امامت کرے تو ان کے آگے کھڑا ہوگا، ان کے درمیان میں نہیں، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ مرد ہو، اس صورت میں اس کا عورتوں کے وسط میں کھڑا ہونا مرد کا عورت کے محاذات میں ہونے کا سبب بنے گا۔

پھر حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر خنثی عورتوں کے وسط میں نماز ادا کرے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لئے کہ اگر مرد مان لیا جائے تو عورتوں کی محاذات لازم آئے گی، اور اس بنیاد پر عورتوں کی نماز (بھی) فاسد ہو جائے گی، اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کا عورتوں کے آگے کھڑا ہونا مستحب ہے، اس کی مخالفت سے نماز باطل نہیں ہوگی۔

اور ابن عقیل نے کہا: وہ عورتوں کے وسط میں کھڑا ہوگا اور ان سے آگے نہیں کھڑا ہوگا۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس میں فرض، تراویح اور دوسری نمازوں کے درمیان فرق نہیں ہے۔

اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ تراویح میں صحیح ہوگا جبکہ خنثی قاری ہو اور تمام مرد ان پڑھ ہوں، اور وہ سب اس کے پیچھے کھڑے ہوں۔

اور مالکیہ کے نزدیک یہ درست نہیں ہوگا، کیونکہ مرد ہونا ان کے نزدیک صحت امامت کے لئے شرط ہے۔ لہٰذا خنثی کی امامت جائز نہیں ہوگی۔ اگر چہ وہ اپنے ہی جیسے کی امامت نفل میں کرے، اور کوئی مرد نہ پایا جائے جس کی اقتداء کی جائے۔

اور حنابلہ میں سے ابوحفص البرمکی کی رائے یہ ہے کہ خنثی کی نماز جماعت کی صورت میں صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ مردوں کے ساتھ کھڑا ہوتا ہے تو اس کا احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اور اگر وہ عورتوں کے ساتھ کھڑا ہو یا تنہا کھڑا ہو، یا کسی عورت کی اقتداء کرے تو اس کا احتمال ہے کہ وہ مرد ہو، اور اگر وہ مردوں کی امامت کرے تو اس کا احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اور اگر وہ عورتوں کی امامت کرے اور ان کے وسط میں کھڑا ہو تو اس کا احتمال ہے کہ وہ مرد ہو، اور اگر ان کے آگے کھڑا ہو تو اس کا احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اور اس کا بھی احتمال ہے کہ اس صورت میں اس کی نماز صحیح ہو، اور دوسری صورت میں بھی، اور وہ یہ ہے کہ مردوں کی صف میں مقتدی بن کر کھڑا ہو، کیونکہ عورت جب مردوں کی صف میں کھڑی ہو جائے تو اس کی نماز اور جو اس کے قریب ہو اس کی نماز حنابلہ کے نزدیک باطل نہیں ہوگی [1]۔

خنثی کا حج اور اس کا احرام:

۱۴ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وجوب حج کی شرائط، سلے ہوئے کپڑے پہننے، بیت اللہ سے قریب ہونے، طواف میں رمل، اضطباع اور سعی میں دونوں میلوں کے درمیان رمل، وقوف اور مزدلفہ سے پہلے بھیجنے میں خنثی عورت کی طرح ہے، اور وہ ذی محرم کے بغیر حج نہیں کرے گا، نہ صرف مردوں کی جماعت کے ساتھ اور نہ صرف عورتوں کے ساتھ، الا یہ کہ اس کے محارم ہوں۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۸۰، القوانین الفقہیہ / ۶۸، التاج والاکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۲/ ۹۲، الدسوقی ۱/ ۳۲۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸ طبع مکہ، القلیوبی ۱/ ۲۳۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۵۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی / ۲۴۳، المغنی ۱/ ۴۷۹، ۲/ ۱۹۹، ۲۰۰، کشاف القناع ۱/ ۴۷۹۔

اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جب خنثیٰ احرام باندھے تو اس پر سلے ہوئے کپڑوں سے اجتناب لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ اپنا سر ڈھانپ لے تو اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اسی طرح اگر وہ اپنا چہرہ ڈھانپ لے اور سلا ہوا کپڑا نہ پہنے (تو اس پر فدیہ نہیں ہے)، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ مرد ہو، البتہ اگر اس نے ایک ساتھ اپنے چہرے اور سر کو ڈھانپ لیا تو فدیہ ادا کرے گا، کیونکہ اگر وہ عورت ہو تو اس نے اپنے چہرہ کو چھپالیا تھا اور اگر مرد ہو تو اس نے اپنے سر کو چھپالیا تھا، اسی طرح اگر اس نے اپنے چہرہ کو چھپالیا اور سلا ہوا کپڑا پہن لیا (تو فدیہ ہوگا)، کیونکہ اگر وہ عورت ہے تو اس نے اپنا چہرہ چھپالیا تھا، اور اگر مرد ہے تو اس نے سلا ہوا کپڑا پہن لیا۔

اور حنفیہ میں سے ابو یوسف نے کہا: مجھے اس کے لباس کے بارے میں علم نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ مرد ہے تو اس کے لئے سلا ہوا کپڑا پہننا مکروہ ہے، اور اگر وہ عورت ہے تو اس کے لئے اس کا چھوڑنا مکروہ ہے [۱]۔

دیکھا جائے اصطلاح: ''حج''۔

نظر اور خلوت:

۱۵ - جمہور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ خنثیٰ کے ساتھ تنہائی میں غیر محرم نہیں رہے گا، چاہے وہ مرد ہو یا عورت، اور وہ مرد محرم کے بغیر احتیاطاً اور حرام کے احتمال سے بچتے ہوئے سفر نہیں کرے گا۔ اور اسی طرح جو خنثیٰ قریب البلوغ ہو وہ اپنے قابل ستر اعضاء کو عورتوں کے سامنے نہیں کھولے گا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ مرد ہو، اور نہ مردوں کے سامنے کھولے گا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اور انکشاف سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک ہی چادر میں ہو، نہ کہ شرمگاہ کی جگہ کو ظاہر کرنا مراد ہے، کیونکہ یہ غیر عورت کے لئے بھی حلال نہیں ہے۔

اور شافعیہ میں سے قفال نے کہا: بچپن کے حکم کو باقی رکھتے ہوئے جائز ہے، اور بعض شافعیہ نے اسی کو مذہب مختار قرار دیا ہے [۱]۔

اس کا نکاح:

۱۶ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر خنثیٰ کا نکاح اس کا باپ کسی مرد سے کردے اور وہ مرد اس سے ملاپ کرلے تو جائز ہوگا، اور اسی طرح اگر اس کا نکاح کسی عورت سے کردے اور وہ اس سے ملاپ کرلے (تو جائز ہوگا)، ورنہ عنین کی طرح مہلت دی جائے گی [۲]۔

اور مالکیہ کی رائے اور یہی شافعیہ کا مذہب ہے کہ اسے دونوں جہتوں سے نکاح سے روکا جائے، یعنی نہ وہ نکاح کرے گا اور نہ اس سے نکاح کیا جائے گا، اور امام شافعیؒ سے ابن المنذر کی روایت یہ ہے کہ وہ ان دونوں (مرد و عورت) میں سے جس سے چاہے نکاح کرے گا پھر جسے اس نے اختیار کیا ہے اس سے رجوع نہیں کرے گا، عقابی نے کہا ہے: شاید ان کی مراد یہ ہے کہ جب وہ کسی ایک کو اختیار کر کے نکاح کرلے، کیونکہ اگر اس نے فعل کے بغیر محض اختیار کرلیا ہو تو مناسب نہیں ہے کہ اسے دوسرے پہلو کے اختیار

---

(۱) فتح القدیر ۸/ ۵۰۶ طبع دار صادر، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۸۴ طبع دار الفکر دمشق، الحطاب ۶/ ۴۳۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۳، أسنی المطالب ۱/ ۵۰۷، حاشیۃ الجمل ۲/ ۵۰۶، کشاف القناع ۲/ ۴۲۱، ۴۲۸، المغنی ۳/ ۳۳۱۔

(۱) الاختیار ۳/ ۳۹، فتح القدیر ۸/ ۵۰۷، ۵۰۸، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۸۳، ابن عابدین ۵/ ۴۶۵، أسنی المطالب ۳/ ۱۱۴، ۴/ ۱۶۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۹، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۴ طبع دار الہلال، کشاف القناع ۵/ ۱۵۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۸۲، ۳۸۳ طبع دار الفکر۔

کرنے سے روکا جائے [۱]۔

اور اس کے نکاح کے سلسلہ میں حنابلہ کا اختلاف ہے، پس خرقی نے ذکر کیا ہے: اس کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا، اگر وہ بتائے کہ وہ مرد ہے، اور یہ کہ اس کی طبیعت عورتوں کے نکاح کی طرف مائل ہوتی ہے، تو اسے عورتوں سے نکاح کا حق حاصل ہوگا، اور اگر وہ بتائے کہ وہ عورت ہے اور اس کی طبیعت مردوں کی طرف مائل ہوتی ہے، تو وہ کسی مرد سے نکاح کرے گا۔ کیونکہ اس کا علم اسی کی طرف سے ہوسکتا ہے، اور اس میں کسی دوسرے کے حق کا ایجاب بھی نہیں ہے، لہٰذا اس میں اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ جیسا کہ عورت کا قول اس کے حیض اور اس کی عدت کے بارے میں قبول کیا جاتا ہے، اور وہ اپنے بارے میں جانتا ہے کہ اس کی طبیعت دونوں صنفوں میں سے کسی ایک کی طرف مائل ہوتی ہے، اور اس صنف کے لئے اپنی شہوت کو جانتا ہے۔

اور ابوبکر نے کہا: نکاح جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ اس کا معاملہ ظاہر ہوجائے، اور اسے انہوں نے بطور نص امام احمد سے ذکر کیا ہے، یہ اس لئے کہ اس چیز کا وجود متحقق نہیں ہوا جس کی وجہ سے نکاح مباح ہو، لہٰذا اس کے لئے مباح نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اس پر اس کی بہن عورتوں میں مشتبہ ہوجائے، اور اس لئے کہ اس کے حق میں مباح حرام کے ساتھ مشتبہ ہوگیا، پس حرام ہوگا [۲]۔

اس کی تفصیل ''نکاح'' میں ہے۔

خنثی کی رضاعت:

۱۷- حنفیہ اور جمہور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر خنثی کو دودھ اتر جائے تو اس کے ذریعہ حرمت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ اس کا عورت ہونا ثابت نہیں ہوا، لہٰذا شک کے ساتھ حرمت ثابت نہیں ہوگی [۱]۔

خنثی کے دودھ کے سلسلہ میں مالکیہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں وارد ہوئی ہے، لیکن ظاہر جیسا کہ بعض فقہاء مالکیہ نے کہا ہے، یہ ہے کہ وہ حرمت کو پیدا کرتا ہے، اس شخص پر قیاس کرتے ہوئے جس کو طہارت کے بارے میں یقین ہو اور حدث کے بارے میں شک ہو، تو اس کے دودھ کا حصول بچے کے پیٹ میں یقینی ہے، طہارت کے تیقن کی طرح اور شک اس کے مرد یا عورت ہونے میں ہے، جیسا کہ حدث میں شک ہے [۲]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ میں سے ابن حامد کا مذہب یہ ہے کہ معاملے کو موقوف رکھا جائے گا یہاں تک کہ خنثی کا معاملہ ظاہر ہوجائے، پس اگر عورت ہونا ظاہر ہوجائے تو حرام ہوگا، ورنہ نہیں، لیکن اس پر اس کا نکاح حرام ہوگا، جس نے اس کا دودھ پیا ہے [۳]۔

خنثی کا اقرار:

۱۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس نے اپنے بارے میں ایسا اقرار کیا جو اس کی میراث یا اس کی دیت کو کم کردے تو اس کی طرف سے قبول کیا جائے گا، اور اگر ایسا دعویٰ کرے جو اس میں زیادتی کرے تو قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس میں متہم ہے، لہٰذا اس کا قول دوسرے کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور وہ چیزیں جو اس کی عبادات یا اس کے علاوہ کے قبیل سے ہوں تو قیاس یہ ہے کہ اس میں اس کا قول قبول کیا جائے، کیونکہ یہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کا حکم ہے، اور اس کا قول اس سے سقوط مہر کے بارے میں قبول نہیں کیا جائے گا [۴]۔

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۴۳۲ طبع دار الفکر، القلیوبی ۳/ ۲۴۴، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۱۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۵۔

(۲) المغنی ۶/ ۶۷۷، ۶۷۸، کشاف القناع ۵/ ۹۰۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۱۰، کشاف القناع ۵/ ۴۴۵، المغنی ۷/ ۵۴۵۔

(۲) حاشیۃ الزرقانی ۴/ ۲۳۹۔

(۳) حاشیۃ الجمل ۴/ ۴۷۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۳، المغنی ۷/ ۵۴۵۔

(۴) فتح القدیر ۸/ ۵۰۸ طبع دار صادر، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۲۲ طبع مکتبۃ

خنثیٰ کی گواہی اور اس کا فیصلہ:

۱۹- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ خنثیٰ شہادت کے معاملے میں عورت کی طرح ہے، لہٰذا حد اور قصاص کے علاوہ میں اس کی شہادت ایک مرد اور ایک عورت کے ساتھ قبول کی جائے گی، اور اسے شہادت کے معاملے میں عورت سمجھا جائے گا، مالکیہ میں سے ابن حبیب نے کہا ہے: اس میں "احوط" پر فیصلہ کیا جائے گا، اور اس کی شہادت میں احتیاط کا طریقہ یہ ہے کہ اموال کے علاوہ میں قبول نہ کی جائے، اور اسے شہادت کے باب میں عورت شمار کیا جائے[1]۔

بہر حال جہاں تک اس کے فیصلہ کا تعلق ہے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ خنثیٰ کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے، اور اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا مرد ہونا معلوم نہیں ہے[2]۔

اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ خنثیٰ عورت کی طرح ہے، اس کا فیصلہ حد اور قصاص کے علاوہ دیگر معاملات میں بدرجہ اولی صحیح ہے، اور مناسب ہے کہ حدود وقصاص میں صحیح نہ ہو، کیونکہ عورت ہونے کا شبہ ہے[3]۔

خنثیٰ کے لئے قصاص لینا اور اس سے قصاص لینا:

۲۰- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد وعورت میں سے ہر ایک خنثیٰ کی وجہ سے قتل کیا جائے گا، اور خنثیٰ ان دونوں کی وجہ سے قتل کیا جائے گا، کیونکہ وہ یا تو مرد ہوگا یا عورت (اور دونوں صورتوں میں قصاص لازم ہے) اور (قتل) نفس سے کم کے قصاص میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

= الہلال، المغنی ۶/ ۷۷، ۶۷۸، ۴/ ۶۱، ۴/ ۶۲۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۷۷، ۳۵۶، الحطاب ۶/ ۴۳۲، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۵۵، الاشباہ النظائر للسیوطی/ ۲۴۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۱۸۷، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۹۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۴۳، لاکافی ۳/ ۴۳۳ طبع المکتب الإسلامی دمشق۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۳۵۶۔

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اعضاء میں وجوب قصاص کا ہے، چاہے انہیں کسی مرد نے کاٹا ہو یا کسی عورت نے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خنثیٰ کے ہاتھ کاٹنے والے پر قصاص نہیں ہے، اگر چہ عمداً ایسا کیا ہو، اور اگر چہ کاٹنے والی عورت ہو، اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، جبکہ وہ دوسرے کا ہاتھ جان بوجھ کر کاٹ دے، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ برابری نہ ہو[1]۔

اس کی تفصیل: "قصاص" میں ہے۔

خنثیٰ کی دیت:

۲۱- اگر مقتول خنثیٰ ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں مرد کی نصف دیت اور عورت کی نصف دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس کے مرد اور عورت ہونے کا یکساں احتمال ہے، اور اس کی حالت کے انکشاف سے مایوسی ہو چکی ہے، لہٰذا ان دونوں کے درمیان کا راستہ اپنانا اور دونوں احتمالوں پر عمل کرنا واجب ہوگا[2]۔

اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ عورت کی دیت واجب ہوگی، کیونکہ یہ یقینی ہے، لہٰذا زائد شک کی وجہ سے واجب نہیں ہوگا[3]۔

جہاں تک اس کے زخم اور اعضاء کی دیت کا تعلق ہے تو حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ مرد کی دیت کا نصف ہوگا، اور مالکیہ کے کلام کا متبادر اور یہی حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول ہے، یہ ہے کہ وہ اعضاء میں ثلث دیت تک مرد کے مساوی ہوگا، پھر اگر ایک تہائی سے زیادہ ہو جائے تو وہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مرد کی دیت

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۸۳ طبع دار الفکر، ابن عابدین ۵/ ۳۶۸، ۳۶۹، مواہب الجلیل ۶/ ۴۳۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۵۶، ۱۵۹، المغنی ۷/ ۶۷۹، ۶۸۰، ۷۱۵۔

(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۴۳۳، المغنی ۸/ ۶۲، ۶۳۔

(۳) روضۃ الطالبین ۹/ ۱۵۹، ۲۵۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۴۳، المغنی ۸/ ۶۲۔

کا نصف اور حنابلہ کے نزدیک مرد کی دیت کا تین ربع ہوگا، اور اس کی تفصیل ''دیات'' میں ہے [۱]۔

خنثی پر وجوب دیت:

۲۲- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے اور یہی حنفیہ اور مالکیہ کے قواعد کا مقتضی ہے کہ خنثی عاقلہ میں داخل نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، پھر اگر اس کا مرد ہونا ظاہر ہوجائے تو شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ وہ اس حصہ کا تاوان ادا کرے گا، جسے دوسرے نے ادا کیا [۲]۔

خنثی کا قسامت میں داخل ہونا:

۲۳- حنفیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کا قول ہے، یہ ہے کہ خنثی قسامت میں داخل نہیں ہوگا، کیونکہ وہ عاقلہ میں داخل نہیں ہوتا ہے، اور اس کی شہادت سے قتل ثابت نہیں ہوتا ہے، تو وہ عورت کے مشابہ ہوگیا، اور قتل خطا کے سلسلہ میں مالکیہ کے کلام کا متبادر اور یہی حنابلہ کا دوسرا قول ہے کہ خنثی قسامت میں داخل ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں سبب قسامت پایا گیا، اور وہ اس کا مستحق دم ہونا ہے، اور اس کی یمین سے مانع متحقق نہیں ہوا۔

اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ شک کی وجہ سے خنثی قسم تو زیادہ کھائے گا (مرد ہونے کے حساب سے) اور کم لے گا (عورت ہونے کے حساب سے) اور باقی (دیت) مدعی علیہ کے پاس موقوف رکھی جائے گی یہاں تک کہ خنثی کی صورت حال واضح ہوجائے یا صلح ہوجائے، اور معاملہ واضح ہوجانے کے بعد تقسیم کا اعادہ نہیں کیا جائے گا، پس باقی اسے دیا جائے گا، جس کے بارے میں ظاہر ہو کہ وہ اس کا ہے یمین کے بغیر [۱]۔

اس پر تہمت لگانے والے کی حد:

۲۴- مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اور یہی حنابلہ کے کلام کا متبادر ہے کہ جس نے خنثی کو کسی ایسے فعل کی تہمت لگائی، جس کی وجہ سے خنثی پر حد جاری کی جاسکتی ہو، تو اس میں حد قذف واجب ہوگا، پس اگر اس پر کسی شخص نے زنا کی تہمت لگائی ہے اس شرمگاہ کے ذریعہ جو مرد کو ہوتی ہے، یا اس شرمگاہ میں جو عورتوں کو ہوتی ہے، تو اس پر حد نہیں ہوگی، کیونکہ جب وہ ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ زنا کرے گا تو اس پر حد نہیں لگائی جائے گی [۲]۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خنثی پر تہمت لگانے والے پر حد جاری نہیں ہوگی، اس لئے کہ اگر وہ مرد ہے تو وہ مجبوب کی طرح ہے، اور اگر وہ عورت ہے تو یہ رتقاء کی طرح ہے، اور ان دونوں کو تہمت لگانے والے پر حد جاری نہیں ہوتی ہے، کیونکہ حد تہمت ختم کرنے کے لئے ہے، اور یہ ان دونوں میں مفقود ہے، لیکن اس میں تعزیر ہے [۳]۔

خنثی کا ختنہ:

۲۵- خنثی کے ختنہ کے جواز کے بارے میں فقہاء کے چند اقوال ہیں، حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ نابالغ خنثی جو شہوت نہ رکھتا ہو جائز ہے کہ

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۸، ۳۶۹، القوانین الفقہیہ ر ۳۴۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۵۷، المغنی ۸/ ۶۲، ۶۳۔

(۲) الاختیار ۵/ ۶۱، ابن عابدین ۵/ ۴۱۰، ۴۱۳، التاج والإکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۶/ ۲۶۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۱، روضۃ الطالبین ۹/ ۳۵۵، القلیوبی ۴/ ۱۵۷، حاشیۃ الجمل ۵/ ۶۲، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۳، کشاف القناع ۶/ ۶۰۔

(۱) الاختیار ۳/ ۴۰، الحطاب ۶/ ۲۷۳، القلیوبی ۴/ ۱۶۶، المغنی ۸/ ۸۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۴۶۳، الحطاب ۶/ ۳۰۳، الکافی ۳/ ۲۱۶، روضۃ الطالبین ۸/ ۳۱۱، ۳۱۷۔

(۳) البدائع ۷/ ۴۲۹، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۸۳ طبع دار الفکر۔

اس کا ختنہ مرد یا عورت کرے[1]۔

بہر حال مالکیہ تو ان کے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں پائی جاتی ہے، اور ابن ناجی کی رائے جیسا کہ حطاب نے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ خنثیٰ کا ختنہ نہیں کیا جائے گا، اس قاعدہ کے پیش نظر کہ "تغليب الحظر على الاباحة"، یعنی حرمت کو اباحت پر غالب کیا جاتا ہے، اور اس کے مسائل اس پر دلالت کرتے ہیں[2]۔

اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ خنثیٰ کا ختنہ اس کے بچپن میں نہیں کیا جائے گا، پھر جب وہ بالغ ہو جائے تو اس میں دو قول ہیں:

ان میں سے ایک قول اور یہی مشہور ہے، یہ ہے کہ دونوں شرم گاہوں کا ختنہ کرانا واجب ہے، اور دوسرا قول اور یہی اصح ہے، یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، کیونکہ زخمی کرنا شک کی بنیاد پر جائز نہیں ہے، پس پہلے قول کی بنیاد پر اگر وہ اچھی طرح ختنہ کرسکتا ہو تو اپنا ختنہ خود کرے، اور اگر ممکن نہ ہو تو ضرورت کی بنیاد پر مرد یا عورتیں اس کام کو انجام دیں[3]۔

اور حنابلہ نے کہا ہے کہ احتیاطاً خنثیٰ کی دونوں شرمگاہوں کا ختنہ کیا جائے گا[4]۔

خنثیٰ کے لئے چاندی اور ریشم کا استعمال:

۲۶- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ فی الجملہ خنثیٰ کے لئے ریشم، سونے اور چاندی کا پہننا حرام ہے، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خنثیٰ کے لئے

(۱) الاختیار ۳/ ۳۹، البدائع ۷/ ۳۲۸، فتح القدیر ۸/ ۵۰۶، ۵۰۷ طبع دار صادر۔

(۲) الحطاب ۳/ ۲۵۹۔

(۳) شرح المنہج علی حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۷۴، اسنی المطالب ۴/ ۱۶۴، ۱۶۵، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۱۸۱، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۴۔

(۴) کشاف القناع ۱/ ۸۰۔

ریشم اور زیورات کا پہننا مکروہ ہے، کیونکہ یہ مردوں پر حرام ہیں، عورتوں پر نہیں، اور خنثیٰ کا حال اب تک ظاہر نہیں ہوا ہے، لہٰذا احتیاط کے پہلو کو اختیار کیا جائے گا۔ پس حرام سے اجتناب فرض ہے اور مباح پر اقدام مباح ہے، لہٰذا حرام میں پڑنے سے بچنے کے لئے مکروہ قرار دیا جائے گا[1]۔

خنثیٰ کا غسل، تکفین اور اس کا دفن:

۲۷- جب خنثیٰ مرجائے تو اس کے غسل کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس میں چند اقوال ہیں:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب خنثیٰ مرجائے تو اسے نہ تو مرد غسل دے گا اور نہ عورت، کیونکہ مرد کا عورت کو غسل دینا اور عورت کا مرد کو غسل دینا شریعت میں ثابت نہیں ہے، کیونکہ عورت (قابل ستر اعضاء) کو دیکھنا حرام ہے، اور حرمت موت سے زائل نہیں ہوتی ہے، پس اسے پاک مٹی سے تیمّم کرایا جائے گا، اس لئے کہ غسل دشوار ہے، اور اسے کپڑے کے ذریعہ تیمّم کرائے گا، اگر وہ اجنبی ہو، اور اپنے چہرہ کو اس کے بازو سے پھیرے گا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اور اگر اس کا ذو رحم محرم ہو تو بغیر کپڑے کے اسے تیمّم کرائے گا[2]۔

اور شافعیہ نے اس میں تفصیل کی ہے، چنانچہ ان حضرات نے کہا ہے کہ جب خنثیٰ مرجائے اور اس جگہ مردوں یا عورتوں میں سے اس کا کوئی محرم نہ ہو، تو اگر وہ کم عمر ہو کہ اس عمر کا لڑکا شہوت کی حد کو نہیں پہنچتا ہے تو مردوں اور عورتوں کے لئے اسے غسل دینا جائز ہوگا، اور اگر وہ

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۸۲ طبع دار الفکر، الاختیار ۳/ ۳۹، العنایہ علی ہامش فتح القدیر ۸/ ۵۰۷، البدائع ۷/ ۳۲۹، ابن عابدین ۵/ ۴۶۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی ر ۲۴۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۶۶، ۶۷، کشاف القناع ۱/ ۲۸۱، ۲/ ۲۳۸۔

(۲) فتح القدیر ۸/ ۵۰۶، ۵۰۹ طبع دار صادر، البدائع ۷/ ۳۲۸، ابن عابدین ۵/ ۴۶۶۔

بڑا ہوتو اس میں دو قول ہیں:

ان میں سے ایک قول یہ ہے کہ تیمّم کرایا جائے گا، اور دفن کردیا جائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ غسل کرایا جائے گا۔

اور کون شخص اسے غسل دے گا؟ اس میں کئی اقوال ہیں: ان میں سے سب سے زیادہ صحیح اور یہی ابوزید کا قول ہے، یہ ہے کہ ضرورت اور بچپن کے حکم کو باقی رکھتے ہوئے مرد وعورت دونوں کے لئے اسے غسل دینا جائز ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مردوں کے حق میں عورت کی طرح اور عورتوں کے حق میں مرد کی طرح ہے، احتیاط کے پہلو کو اختیار کرتے ہوئے[(۱)]۔

اور حنابلہ نے کہا: جب خنثی کی عمر سات سال یا اس سے زیادہ ہوتو اسے کپڑا وغیرہ کے ذریعہ تیمّم کرایا جائے گا، اور تیمّم کرانے کے سلسلہ میں عورت کے مقابلہ میں مرد زیادہ حق رکھتا ہے[(۲)]۔

۲۸ - اور خنثی کو لڑکی کی طرح پانچ سفید کپڑوں کا کفن دیا جائے گا، اس لئے کہ اگر وہ لڑکی ہے تو مسنون کفن دیا گیا، اور اگر وہ مرد ہے تو اسے تین کپڑوں سے زائد دیا گیا، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ مرد کو زندگی میں حق ہے کہ تین سے زیادہ کپڑے استعمال کرے، لیکن اگر وہ عورت ہو تو تین کپڑوں پر اکتفا کرنے کی صورت میں سنت کا ترک لازم آئے گا۔

اور جب خنثی پر اور مرد اور عورت پر نماز جنازہ پڑھی جائے تو خنثی کو مرد وعورت کے درمیان رکھا جائے، زندگی کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے، کیونکہ وہ نماز میں مردوں اور عورتوں کی صف کے درمیان کھڑا ہوتا ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۳۰۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۰۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۵۱، الأشباہ والنظائر للسیوطی/ ۲۴۵۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۹۱۔

اور اگر اسے عذر کی وجہ سے مرد کے ساتھ ایک ہی قبر میں دفن کیا جائے تو خنثی کو مرد کے پیچھے رکھا جائے گا، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ عورت ہو، اور ان دونوں کے درمیان مٹی سے فصل کردیا جائے گا، لہٰذا دو قبروں کے حکم میں ہوگا، اور اگر وہ عورت کے ساتھ ہو تو خنثی کو آگے رکھا جائے گا، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ وہ مرد ہو۔

اور مستحب ہے کہ اسے دفن کرتے وقت اس کی قبر پر پردہ کردیا جائے، کیونکہ اگر وہ عورت ہے تو واجب کو ادا کردیا گیا، اور اگر مرد ہو تو پردہ کرنا نقصان نہیں کرے گا[(۱)]۔

خنثی کی وراثت:

۲۹ - مالکیہ اور حنابلہ کا مشہور مذہب، اور حنفیہ میں سے ابو یوسف اور محمد کا مسلک یہ ہے کہ خنثی مرد کی میراث کے نصف کا اور عورت کی میراث کے نصف کا وارث ہوگا، دونوں کی مشابہت پر عمل کرتے ہوئے، اور یہی ابن عباس، شعبی، ابن ابی لیلیٰ، اہل مدینہ ومکہ اور ثوری وغیرہم کا قول ہے۔

اور امام ابو حنیفہ نے احتیاطاً اسے دونوں حصوں میں سے کم کا وارث قرار دیا ہے، اور اسے شافعیہ یقینی حصہ دیتے ہیں، اور باقی کو موقوف رکھتے ہیں، یہاں تک کہ اس کا حال ظاہر ہوجائے یا وہ لوگ آپس میں صلح کرلیں، اور اگر خنثی اس کی وضاحت سے قبل مرجائے تو قدر موقوف میں صلح کے علاوہ کوئی صورت باقی نہیں رہے گی، ابوثور، داؤد اور ابن جریر کا یہی قول ہے[(۲)]۔

اور اس کی وراثت کی کیفیت میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کے لئے ''إرث'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) فتح القدیر ۸/ ۵۰۸، ۵۰۹، الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۸۲ طبع دار الفکر، ابن عابدین ۵/ ۴۶۶، البدائع ۷/ ۳۲۸، کشاف القناع ۲/ ۱۰۶، ۱۰۸۔

(۲) الاختیار ۵/ ۱۱۵، فتح القدیر ۸/ ۵۰۹، ابن عابدین ۵/ ۴۶۶، مواہب الجلیل

خنزیر

تعریف:

۱-خنزیر خبیث جانور ہے، دمیری نے کہا ہے کہ خنزیر میں حیوانیت اور درندگی دونوں پائی جاتی ہے، پس درندگی کی جو صفت اس میں پائی جاتی ہے وہ اس کا ذوناب (کچلی والا) ہونا اور مردار کھانا ہے، اور اس میں حیوانیت کی جو صفت ہوتی ہے وہ اس کا کھر والا ہونا اور گھاس اور چارہ کھانا ہے۔

خنزیر کے احکام:

۲-خنزیر کے احکام کی چند حیثیتیں ہیں:

اول: اس کے گوشت اور اس کے تمام اجزاء کا حرام ہونا۔

دوم: اس کا نجس عین ہونا۔

سوم: اس کی مالیت کا اعتبار۔

ان اعتبارات میں سے ہر ایک یا تمام پر کچھ احکام شرعیہ مرتب ہوتے ہیں۔

۳-جہاں تک پہلی حیثیت کا تعلق ہے تو امت کا اجماع ہے کہ خنزیر کا گوشت کھانا حرام ہے، البتہ ضرورۃ اس کی اجازت ہے۔اس کی دلیل اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ لَّا أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ، فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[1] (آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو (اور) کچھ نہیں حرام پاتا کسی کھانے والے کے لئے جو اسے کھائے سواء اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے یا جو فسق (کا ذریعہ) ہو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا، لیکن جو کوئی بے قرار ہو جائے اور طالب لذت نہ ہو، نہ حد سے تجاوز کرے تو بیشک آپ کا پروردگار بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے)۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اضطرار کے وقت کتّے کا گوشت کھانے کو خنزیر کا گوشت کھانے پر مقدم کیا جائے گا، اور یہ بعض فقہاء کے قول کی بنیاد پر ہے جو اس کے قائل ہیں کہ کتّے کا گوشت کھانا حرام نہیں ہے۔

جیسا کہ خنزیر کی چربی، اس کے گردے اور اس کے جگر کو اس کے گوشت پر مقدم کیا جائے گا، کیونکہ گوشت کی حرمت نص قرآنی سے ثابت ہے، لہٰذا اس میں اختلاف نہیں ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ خنزیر کے علاوہ دوسرے مردار جانور کو خنزیر پر مقدم رکھا جائے گا، جبکہ دونوں جمع ہوں، کیونکہ خنزیر اپنی ذات کے اعتبار سے حرام ہے، اور مردار کی حرمت عارضی ہے[2]۔

۴-اور دوسرا پہلو اور وہ اس کی نجاست عین کا اعتبار ہے۔

تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا عین خنزیر کی نجاست پر اتفاق ہے، اور اسی طرح اس کے تمام اجزاء اور جو چیز اس سے علاحدہ ہوتی ہے جیسے اس کا پسینہ، اس کا لعاب اور اس کی منی کی نجاست[3] اور اس کی

= ۶/۲۲۶، ۲۲۷، نہایۃ المحتاج ۶/۳۱، ۳۲ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، القلیوبی ۳/۱۵۰، المغنی ۶/۲۵۴، نیل المآرب ۲/۹۳۔

(۱) سورۂ أنعام/۱۴۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۱۶، ۱۱۷، مطالب أولی النہی ۶/۳۲۱، المجموع ۹/۲، ۳۹۔

(۳) فتح القدیر ۱/۸۲، بدائع الصنائع ۱/۶۳، شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۱/۸۲، نہایۃ المحتاج ۱/۱۹، کشاف القناع ۱/۱۸۱۔

دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "قُلْ لَّا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَّطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ، فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ"[۱] (آپ کہہ دیجئے مجھ پر جو وحی آئی ہے اس میں تو (اور) کچھ نہیں حرام پا تا کسی کھانے والے کے لئے جو اسے کھائے سواء اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا سور کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے یا جو فسق (کا ذریعہ) ہو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا، لیکن جو کوئی بے قرار ہو جائے اور طالب لذت نہ ہو، نہ حد سے تجاوز کرے تو بیشک آپ کا پروردگار بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحمت والا ہے)، اور اللہ تعالیٰ کے قول: "أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ" (یا سور کا گوشت ہو کیونکہ وہ بالکل گندہ ہے) میں ضمیر خنزیر کی طرف لوٹتی ہے، پس یہ عین خنزیر اور اس کے تمام اجزاء کی تحریم پر دلالت کرتا ہے۔

اور یہ اس لئے کہ ضمیر جب اس کی صلاحیت رکھتی ہو کہ مضاف کی طرف لوٹے اور وہ "لحم" ہے اور مضاف الیہ کی طرف لوٹے اور وہ خنزیر ہے، تو جائز ہے کہ ضمیر دونوں کی طرف لوٹے۔

اور ضمیر کا مضاف الیہ کی طرف لوٹنا اس جگہ زیادہ بہتر ہے، کیونکہ یہ حرمت کی جگہ ہے، کیونکہ اگر ضمیر مضاف کی طرف لوٹے گی اور وہ گوشت ہے تو اس کے علاوہ (دیگر اجزاء) حرام نہیں ہوں گے۔ اور اگر ضمیر مضاف الیہ کی طرف لوٹے تو گوشت اور خنزیر کے تمام اجزاء حرام ہوں گے۔

پس گوشت کے علاوہ حرمت اور عدم حرمت کے درمیان دائر ہے، لہٰذا احتیاطاً حرام قرار دیا جائے گا، اور یہ ضمیر کے اسی کی طرف لوٹانے سے ہوگا، خاص طور سے جبکہ ضمیر اس کی صلاحیت رکھتی ہے، اور خنزیر کی طرف ضمیر کے لوٹانے کو اس سے تقویت ملتی ہے کہ اس کے گوشت کی حرمت میتہ کی حرمت کے عموم میں داخل ہے۔ اور یہ اس لئے کہ خنزیر ذبح کئے جانے کا محل نہیں ہے، لہٰذا اس کا گوشت موت کی وجہ سے ناپاک ہو جائے گا۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ زندگی کی حالت میں خنزیر کی ذات پاک ہے، اور یہ اس لئے کہ ہر جاندار میں اصل پاک ہونا ہے، اور نجاست عارضی شئ ہے، پس خنزیر کی ذات کی طہارت اس کی حیات کے سبب سے ہوگی، اسی طرح اس کے پسینے، لعاب، آنسو اور رینٹ کا حکم ہے[۱]۔

اور عین خنزیر کی نجاست کے حکم پر یہ احکام مرتب ہوتے ہیں:

اول- خنزیر کی کھال کو دباغت دینا:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خنزیر کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے، اور اس سے انتفاع جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ نجس العین ہے، اور دباغت زندگی کی طرح ہے، پس جیسا کہ زندگی اس سے نجاست کو دور نہیں کرتی ہے اسی طرح دباغت اس سے نجاست کو دور نہیں کرے گی، اور مالکیہ نے اپنے اس قول: خنزیر کی کھال دباغت کے ذریعہ پاک نہیں ہوتی ہے، کی دلیل یہ دی ہے کہ خنزیر باتفاق امت ذبح کا محل نہیں ہے، پس دباغت اس پر اثر انداز نہیں ہوگی، لہٰذا وہ میتہ ہوگا اور دباغت کے ذریعہ پاک نہیں ہوگا اور نہ اس سے انتفاع جائز ہوگا۔

اور حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب اس پر متفق ہے کہ میتہ کی کھال چاہے جس جانور کا بھی ہو دباغت کے ذریعہ پاک نہیں ہوگی، لیکن حنابلہ

---

(۱) سورۂ أنعام / ۱۴۵۔

(۱) الشرح الصغیر ۱ / ۴۳۔

کے نزدیک غیر سیال چیزوں میں دباغت کے بعد اس سے انتفاع جائز ہے، اور مالکیہ کے نزدیک خشک اور سیال دونوں طرح کی چیزوں میں اس کا استعمال جائز ہے، سوائے خنزیر کے کہ اسے رخصت شامل نہیں ہے (۱)۔

اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ خنزیر کی کھال دباغت کے ذریعہ پاک ہوجاتی ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک مشہور روایت کے بالمقابل وہ روایت ہے جسے عبدالمنعم بن الغرس نے مشہور قرار دیا ہے کہ خنزیر کی کھال جبکہ اسے دباغت دے دیا جائے، خشک چیزوں اور پانی میں اس کے استعمال کے جواز کے بارے میں دوسرے میتہ کی کھال کی طرح ہے چاہے ذبح کرے یا نہ کرے۔

دوم-خنزیر کا جھوٹا:

۶ - شافعیہ، حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خنزیر کا جھوٹا ناپاک ہے، اس کے نجس العین ہونے کی وجہ سے اور اسی طرح اس کا لعاب بھی ناپاک ہے، کیونکہ یہ گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔

اور جب برتن میں خنزیر منہ ڈال دے تو (شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک) اسے اس طرح پاک کیا جائے گا کہ اسے سات مرتبہ دھویا جائے گا جن میں سے ایک مرتبہ مٹی سے دھویا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے: "إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات" وفي رواية "فليرقه ثم ليغسله سبع مرات" وفي أخرى "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب" (۱) (جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں (پانی) پی لے تو چاہئے کہ اسے سات مرتبہ دھوئے، اور ایک روایت میں ہے، اسے بہادے، پھر اسے سات مرتبہ دھوڈالے، اور دوسری روایت میں ہے، تم میں سے کسی کے برتن میں جب کتا منہ ڈال دے تو اس کی پاکی یہ ہے کہ اسے سات مرتبہ دھوڈالے، ان میں سے پہلی مرتبہ مٹی سے مانجھے)۔

ان حضرات نے کہا ہے کہ جب یہ حکم کتے میں ثابت ہے تو خنزیر میں بدرجۂ اولی ہوگا، کیونکہ وہ کتے سے زیادہ بدتر ہے، اور اس کی حرمت زیادہ شدید ہے، کیونکہ خنزیر کو کسی بھی حال میں پالا نہیں جا سکتا ہے، اور اس لئے کے بغیر ضرر کے اس کا قتل مندوب ہے، اور اس لئے بھی کہ اس کی تحریم اللہ تعالیٰ کے قول: "أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ" (۲) سے منصوص ہے، پس تنبیہ کے طور پر اس برتن کے دھونے کا وجوب ثابت ہو گیا جس میں وہ منہ ڈال دے۔

اور حنفیہ کے نزدیک جب خنزیر کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کی پاکی اس طرح حاصل ہوگی کہ اسے تین مرتبہ دھویا جائے (۳)۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ خنزیر کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ اس کا لعاب ان کے نزدیک پاک ہے، اور جب برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اس کے دھونے کا حکم تعبدی ہے، لہذا اس حکم میں خنزیر داخل نہیں ہوگا، اور مالکیہ کے دوسرے قول کے مطابق دھونا مندوب ہے (۴)۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، ۱۳۷، فتح القدیر ۱/ ۸۱، بدائع الصنائع ۱/ ۴۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴، ۵۵، مواہب الجلیل ۱/ ۱۰۱، المجموع ۱/ ۲۱۷، کشاف القناع ر ۵۴، ۵۵، المغنی ۱/ ۶۶۔

(۱) حدیث: "إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات" کی روایت مسلم (۱/ ۲۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ أنعام ر ۱۴۵۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۷۵، ۷۶، البحر الرائق ۱/ ۱۳۴، مراقی الفلاح ر ص ۵، المجموع ۱/ ۱۷۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۳۶، کشاف القناع ۱/ ۱۸۲۔

(۴) الخرشی ۱/ ۱۱۹، الشرح الصغیر ۱/ ۸۶۔

سوم-اس کے بال کا حکم:

۷-جمہور کا مذہب یہ ہے کہ خنزیر کا بال ناپاک ہے، لہٰذا اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ عین نجاست کا استعمال ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک اگر خف کو خنزیر کے بال سے سل دیا جائے تو سلنے کی جگہ دھونے یا مٹی سے پاک نہیں ہوگی، لیکن یہ معاف ہے، پس عموم بلوی کی وجہ سے اس کے ساتھ فرائض ونوافل پڑھے گا اور حنابلہ کے نزدیک اس چیز کا دھونا واجب ہوگا جس کے ذریعہ خف کو سلا ہے، جبکہ وہ تر ہو، اور ناپاک بالوں کی چھلنی کا خشک استعمال مباح ہے، کیونکہ اس میں نجاست سرایت نہیں کرتی ہے، اور تر چیزوں میں اس کا استعمال جائز نہیں ہے، اس لئے کہ رطوبت کی وجہ سے نجاست منتقل ہوجائے گی۔

اور حنفیہ نے ضرورت کی بنیاد پر موچیوں کے لئے اس کے بال کے استعمال کو مباح قرار دیا ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ خنزیر کا بال پاک ہے، پس جب قینچی سے کاٹا جائے تو اس کا استعمال جائز ہوگا، اگرچہ کاٹنا موت کے بعد واقع ہو، کیونکہ بال میں زندگی کا اثر نہیں ہوتا ہے، اور جس میں زندگی کا اثر نہ ہو وہ موت کے ذریعہ ناپاک نہیں ہوتا ہے، مگر یہ کہ اس کا دھونا مستحب ہے، اس لئے کہ اس کی طہارت اور نجاست میں شک ہے، لیکن اگر اس کے بال کو نوچ دیا جائے تو پاک نہیں ہوگا[1]۔

چہارم-اس کے اجزاء سے دوا کرانے کا حکم:

۸-جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ (فی الجملہ) ناپاک اور حرام اشیاء سے دوا علاج ناجائز ہے اور یہ خنزیر کو بھی شامل ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۹، أسنی المطالب ۱/ ۲۱، کشاف القناع ۱/ ۵۶۔

اس کی تفصیل ''تداوی'' کی اصطلاح میں گذر چکی ہے[1]۔

پنجم-عین خنزیر کا دوسری چیز میں تبدیل ہوجانا:

۹-حنفیہ، مالکیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر نجس العین کسی دوسری چیز میں تبدیل ہو جائے تو وہ پاک ہوجائے گا، پس جب عین خنزیر نمک میں تبدیل ہوجائے تو وہ پاک ہوجائے گا، اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نجس العین تبدیلی سے پاک نہیں ہوتا ہے، اور اس سے انہوں نے شراب اور مردار کی کھال کا استثناء کیا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''تحول'' (فقرہ ۳-۵) میں گذر چکی ہے۔

تیسری حیثیت-خنزیر کی مالیت کا اعتبار:

۱۰-فقہاء کا مسلمان کے حق میں خنزیر کے مال متقوم نہ ہونے پر اتفاق ہے، اور یہ اس لئے کہ مال وہ ہے جس سے شرعاً ضرورت کے علاوہ (عام حالات) میں انتفاع ممکن ہو، اور خنزیر کے نجس العین ہونے کی وجہ سے اس سے انتفاع ممکن نہیں ہے، اور اس لئے کہ شارع نے اس کی خرید وفروخت سے منع کردیا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آرہی ہے۔

اور خنزیر کی مالیت کے عدم اعتبار کا اثر ذیل کی صورتوں میں ظاہر ہوگا:

پہلی صورت-اس کی خرید وفروخت کا صحیح نہ ہونا:

فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خنزیر کی خرید وفروخت صحیح نہیں ہے، اور اس کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہ کی یہ حدیث ہے: ''إن

(۱) الموسوعہ ۱۱/ ۱۱۸۔

الله تعالیٰ و رسولهﷺ حرم بیع الخمر والمیتة والخنزیر والأصنام، فقیل: یا رسول الله ﷺ أرأیت شحوم المیتة فإنه یطلی بها السفن و یدهن بها الجلود ویستصبح بها الناس، فقال: لا، هو حرام، ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلک، قاتل الله الیهود إن الله لما حرم شحومها جملوه ثم باعوه فأکلوا ثمنه"[1] (بیشک اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع کو حرام قرار دیا ہے، عرض کیا گیا، اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ ﷺ کا کیا خیال ہے مردار جانوروں کی چربیوں کے بارے میں، اس کے ذریعہ کشتیوں پر روغن چڑھایا جاتا ہے، اور اسے کھالوں پر ملا جاتا ہے اور لوگ اس کے ذریعہ چراغ روشن کرتے ہیں؟، تو آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، یہ حرام ہے، پھر اللہ کے رسول ﷺ نے اس موقع پر فرمایا: اللہ یہودیوں کو ہلاک کرے، جب اللہ نے ان پر جانوروں کی چربیوں کو حرام قرار دے دیا تو انہوں نے اسے پگھلا دیا پھر اسے فروخت کر کے اس کی قیمت کو کھایا) اور اس لئے کہ معقود علیہ کی شرط یہ ہے کہ وہ پاک ہو اور اس سے شرعاً انتفاع کیا جا سکے (چاہے معقود علیہ ثمن ہو یا مبیع)۔

اور جس چیز کو فروخت کیا جائے اس کی حلت میں اصل یہ ہے کہ اس سے انتفاع کیا جائے، کیونکہ جس چیز سے شرعاً انتفاع نہیں کیا جائے گا اس کی بیع میں رضامندی کا تحقق نہیں ہوتا ہے، تو اس صورت میں مال کو ناجائز طور پر کھانا ہوگا اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی رو سے ممنوع ہے: "یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَکُمْ اِنَّ اللّٰهَ کَانَ بِکُمْ رَحِیْمًا"[1] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو اور اپنی جانوں کو قتل مت کرو، بیشک اللہ تمہارے حق میں بڑا مہربان ہے)۔

اور خنزیر میں اگرچہ بعض منافع ہیں، مگر یہ شرعاً حرام ہے، اور جو چیز شرعی طور پر معدوم ہو تو وہ اس چیز کی طرح ہوگی جو حسی طور پر معدوم ہو۔

اور حنفیہ نے خنزیر کی بیع کے حکم میں تفصیل کی ہے، تو ان کے نزدیک بیع باطل ہے جب اسے دراہم یا دنانیر کے ذریعہ فروخت کیا جائے، اور اس صورت میں فاسد ہے جبکہ اسے کسی عین شئی کے عوض فروخت کیا جائے، ان کے اس مذہب کے مطابق کہ وہ بطلان اور فساد کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

اور خنزیر کی دراہم یا دنانیر کے ذریعہ بیع اور کسی سامان کے ذریعہ اس کی بیع میں فرق یہ ہے کہ شریعت نے خنزیر کی اہانت اور اس کا اعزاز نہ کرنے کا حکم دیا ہے، اور دراہم یا دنانیر کے ذریعہ اس کی بیع میں اس کا اعزاز ہے، کیونکہ دراہم و دنانیر بیع میں مقصود نہیں ہوتے ہیں، بلکہ صرف حصول ملک کا ذریعہ بنتے ہیں، اور مقصود خنزیر ہوگا، لہٰذا دراہم و دنانیر کے ذریعہ اس کی بیع باطل ہوگی، اور اس کا مال متقوم ہونا ساقط ہو جائے گا۔

لیکن جب اسے کسی سامان جیسے کپڑوں کے عوض فروخت کیا جائے تو اس صورت میں حقیقت بیع پائی گئی، کیونکہ یہ مال کا مال سے تبادلہ ہے، اور خنزیر کو بعض احوال میں ''مال'' شمار کیا جاتا ہے جیسے کہ اہل کتاب کے نزدیک ہے، مگر یہ کہ اس صورت میں ان میں سے ہر ایک کو ثمن اور مبیع تصور کیا جائے گا، اور کپڑے کو مبیع قرار دینے کے پہلو

(۱) حدیث: ''إن الله تعالیٰ و رسوله حرم بیع الخمر والمیتة......'' کی روایت بخاری (الفتح القدیر ۴؍ ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳؍ ۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ نساء؍ ۲۹۔

کوراجح قرار دیا جائے گا تا کہ عقلاء کا تصرف صحیح قرار پا سکے، جو اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ اعزاز کپڑے کا ہو اور یہی عقد سے مقصود ہو نہ کہ خنزیر، پس عقد میں خنزیر کا ذکر اس لئے معتبر ہوگا تا کہ کپڑے کا مالک بن سکے نہ کہ نفس خنزیر کا مالک بننا مقصود ہے، پس عقد، متعینہ ثمن کے فساد کی وجہ سے فاسد قرار پائے گا، اور کپڑے کی قیمت واجب ہوگی نہ کہ خنزیر کی[1]۔

ذمیوں کو خنزیر رکھنے کی اجازت دینا:

۱۱-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ذمیوں کے پاس جو خنزیر ہوں، انہیں ان پر باقی رکھا جائے گا، مگر یہ کہ اہل ذمہ کو اس کے اظہار سے روکا جائے گا، اور اسے کسی مسلمان کو کھلانے سے منع کیا جائے گا، اور جب وہ اسے ظاہر کردیں تو اسے ضائع کردیا جائے گا اور ضمان نہیں ہوگا۔

اور شافعیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ ذمیوں کو اس کے اظہار پر اس وقت قدرت نہیں دی جائے گی جبکہ وہ لوگ مسلمانوں کے درمیان شہر کے کسی الگ محلہ میں رہتے ہوں، لیکن جب وہ کسی شہر میں تنہا رہتے ہوں اس طور پر کہ ان کے ساتھ کوئی مسلمان نہ رہتا ہو تو ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا[2]۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ کتابی بیوی کو خنزیر کے نہ کھانے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنا پورے طور پر لطف اندوز ہونے میں رکاوٹ بنے گا، اور اس میں مالکیہ نے شافعیہ کی مخالفت کی ہے، پس ان حضرات کے نزدیک شوہر کو حق حاصل نہیں ہوگا کہ اسے اس کے کھانے سے منع کرے[1]۔

خنزیر کی چوری یا اس کا اتلاف:

۱۲-الف-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص مسلمان کے خنزیر کی چوری کرے یا اسے ضائع کردے تو نہ تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور نہ اس پر ضمان واجب ہوگا، کیونکہ خنزیر غیر محترم ہے، اور مال متقوم نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مالک بننا، اس کو بیچنا اور پال کر رکھنا جائز نہیں ہے[2]۔

ب-حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص ذمی کے خنزیر کو تلف کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اور اس کی چوری کی صورت میں اس کا لوٹانا واجب ہوگا۔ اور اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے: **"اتر کوهم وما يدينون"**[3] (ان کو اور وہ جن چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں ان کو چھوڑ دو) اور یہ لوگ خنزیر کی مالیت کو مانتے ہیں، اور یہ ان کے نزدیک نفیس اموال کے قبیل سے ہے، کیونکہ یہ ان کے نزدیک اسی طرح ہے، جس طرح ہمارے نزدیک بکری ہے، اور نبی پاک ﷺ نے فرمایا ہے: **"إذا قبلوها- يعنى الجزية- أعلمهم أن لهم ماللمسلمين و عليهم ما على المسلمين"**[4] (جب وہ (یعنی جزیہ) قبول کرلیں تو ان کو بتادیں

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳، البحر الرائق ۵/ ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۷۹، فتح القدیر ۵/ ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، الشرح الصغیر ۳/ ۲۲، ۴/ ۲۴۷، مواہب الجلیل ۴/ ۲۵۸، ۲۶۳، روضۃ الطالبین ۳/ ۳۴۸، حاشیۃ القلیوبی و عمیرہ ۲/ ۱۵۸، المجموع ۹/ ۲۳۰، کشاف القناع ۳/ ۱۵۲۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۳، الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۴۱۳، ۴۱۴، الجمل ۵/ ۲۲۶، ۳/ ۴۸۱، الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۴۶، التاج والاکلیل للمواق ۴۵/ ۳۸۵، کشاف القناع ۳/ ۱۲۷۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۴۲۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۸۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۳، البحر الرائق ۵/ ۵۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۳۶، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷۴، کشاف القناع ۶/ ۱۳۱۔

(۳) حدیث: "اتر کوهم وما يدينون" کو صاحب فتح القدیر (۸/ ۲۸۵ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی) نے ذکر کیا ہے اور کسی کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، اور نہ ہی ہم نے اسے اپنے پاس مصادر حدیث کے موجود ذخیرہ میں پایا ہے۔

(۴) حدیث: "إذا قبلوها- يعنى الجزية- فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين

کہ ان کے لئے وہ حقوق ہیں جو مسلمانوں کے لئے ہیں، اور ان پر وہ ذمہ داریاں ہیں جو مسلمانوں پر ہیں)، اور مسلمانوں کو اس چیز کے ضائع کرنے پر ضامن قرار دینے کا حق ہے جسے وہ مال سمجھتے ہیں، تو اسی طرح ذمی کو بھی حق ہوگا، برخلاف مسلمان کے، کیونکہ (خنزیر) اس کے حق میں سرے سے مال ہی نہیں ہے (۱)۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جب کوئی مسلمان ذمیوں کے خنزیر کو غصب کرلے تو اسے ان کی طرف لوٹا دے گا، اس لئے کہ نبی پاک علیہ السلام کا یہ قول عام ہے: "**علی الید ما أخذت حتی تودیه**" (۲) (انسان کے ذمہ وہ چیز لازم ہے، جو اس نے لیا، یہاں تک کہ اسے ادا کردے)۔ پس جب اسے تلف کردے تو ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ دیگر نجاستوں کی طرح مال متقوم نہیں ہے، لہٰذا اس کے لئے کوئی شرعی عوض نہیں ہوگا، چاہے اسے وہ لوگ ظاہر کریں یا ظاہر نہ کریں، مگر یہ کہ عدم اظہار کی صورت میں اس کے تلف کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا (۳)۔

سمندری خنزیر:

۱۳ - امام مالکؒ سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا: تم لوگ اسے خنزیر کہتے ہو؟ یعنی عرب اسے خنزیر نہیں کہتے ہیں، کیونکہ سمندر میں خنزیر معروف نہیں ہے، اور مشہور یہ ہے کہ یہ "دلفین" (ایک قسم کا سمندری جانور) ہے، ربیع کہتے ہیں کہ امام شافعی سے پانی کے خنزیر کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: اسے کھایا جائے گا، اور مروی ہے کہ جب وہ عراق تشریف لے گئے تو اس کے بارے میں فرمایا: امام ابوحنیفہؒ نے اسے حرام قرار دیا ہے، اور ابن ابی لیلی نے اسے حلال قرار دیا ہے، اور یہی قول حضرات عمر، عثمان، ابن عباس، ابوایوب انصاری اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم اجمعین، حسن بصری اوزاعی اور لیث سے مروی ہے، اور امام مالکؒ نے اس کے بارے میں کچھ کہنے سے گریز فرمایا، اور دوسری بار اسے بطور ورع برقرار رکھا، اور ابن ابی ہریرہؓ نے ابن خیران سے نقل کیا ہے کہ ایک کاشتکار نے ان کے لئے پانی کا خنزیر شکار کیا اور اسے اٹھا کر ان کے پاس لے گیا تو انہوں نے اسے کھایا، فرمایا کہ اس کا مزہ مچھلی کے مزہ کے مساوی ہے، اور ابن وہب کہتے ہیں کہ میں نے لیث بن سعد سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ اگر لوگ اسے خنزیر کہتے ہیں تو نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خنزیر کو حرام قرار دیا ہے (۱)۔

= و علیهم ما علی المسلمین" کو زیلعی نے نصب الرایہ (۵۵/۳ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے میں اس حدیث سے واقف نہیں ہوں، جس کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے، اور ابن حجر نے درایہ (۱۶۲/۲ طبع الفجالہ) میں کہا ہے: میں نے اسے اس طرح نہیں پایا ہے۔

(۱) الاختیار ۶۵/۳، فتح القدیر ۲۸۵/۸، ۲۸۶، الشرح الصغیر ۴۷/۴۔

(۲) حدیث: "علی الید ما أخذت حتی تؤدیه" کی روایت ابوداؤد (۸۲۲/۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت حسن عن سمرہؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے التلخیص (۵۳/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں کہا کہ حسن کے سمرہؓ سے سماعت کے بارے میں اختلاف ہے۔

(۳) اسنی المطالب ۲۱۸/۴، نہایۃ المحتاج ۱۶۵/۵، ۱۶۶، کشاف القناع ۷۸/۴۔

(۱) حیاۃ الحیوان للدمیری ۳۰۷/۱۔

خنق

تعریف:

۱-الخنق (نون کے کسرے اوراس کے سکون کے ساتھ)، خنق یخنق کا مصدر ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کے گلے کو دبا دیا جائے یہاں تک کہ وہ مرجائے، اورتخنیق خنّق کا مصدر ہے اور اسی سے خنّاق ہے، اور خناق وہ رسی ہے، جس کے ذریعہ گردن دبائی جائے [۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں خنق بعینہ اپنے لغوی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، چاہے جس ذریعہ سے بھی گلہ دبایا جانا پایا جائے، چاہے رسی سے یا کسی دوسری چیز سے، جیسے اس کی گردن میں رسی ڈالدی جائے پھر اسے کسی چیز میں زمین سے اوپر لٹکا دیا جائے یا اس کا گلہ ہاتھ سے دبا دیا جائے، یا اس کے منہ اور ناک یا اس جیسی چیز کو بند کردیا جائے [۲]۔

اجمالی حکم:

اول-شکاراورذبائح کے بیان میں:

۲-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ جانور جس کو ذبح کیا جاتا ہو وہ گلہ گھوٹنے کے ذریعہ حلال نہیں ہوگا، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ" [۱] (تم پرحرام کئے گئے مرداراور خون اورسور کا گوشت اور جو جانور غیر اللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو، اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے) اوراسی طرح اس شکار کا کھانا حرام ہے، جس کی موت رسی کے ذریعہ گردن دبانے سے واقع ہوئی ہو، یا جس کا کلب معلم (سکھائے ہوئے کتے) نے بغیر زخم لگائے گلہ دبا دیا ہو، اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "والمنخنقة" [۲] کے عموم کی وجہ سے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "صید" اور "ذبائح" میں ہے۔

دوم-قتل کے بیان میں:

۳-جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین اس طرف گئے ہیں کہ گلہ دبانے سے قتل، قتل عمد کا حکم رکھتا ہے اور قصاص کو واجب کردیتا ہے، پس اس کی وجہ سے قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ عمد اس فعل کے ارادے کا نام ہے جس سے قتل واقع ہوا ہے، ایسی چیز کے ذریعہ جس سے عام طور پر قتل واقع ہوتا ہو خواہ وہ آلہ جارحہ ہو یا نہ ہو، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں، اور یہ تخنیق (گلا دبانے) اور تغریق (ڈبو دینے) کو شامل ہے، جیسا کہ یہ بلندی سے پھینک دینے کو شامل ہے، اور کسی وزنی چیز سے قتل کرنے کو شامل ہے، اور اس لئے کہ عدوان کا قصد قتل عمد ہونے کے لئے کافی ہے جو مالکیہ کے نزدیک قصاص کو واجب کرتا ہے، چاہے جنایت کرنے والے نے مقتول کے قتل کا ارادہ کیا ہو یا محض اس کے مارنے اور اس کی تعذیب کا ارادہ کیا ہو پھر وہ مرگیا ہو [۳]۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب متعلقہ مادہ۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۴۹، مطالب أولی النہی ۶/ ۹، القرطبی ۶/ ۴۸۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۸۶، تفسیر القرطبی ۶/ ۴۸، أسنی المطالب ۱/ ۵۵۵، المغنی ۸/ ۵۴۵۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۱۵، ۳۳۹، الاختیار ۵/ ۲۹، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۴۲، حاشیہ الجمل ۵/ ۵، المغنی ۷/ ۶۴۰، مغنی المحتاج ۴/ ۶۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ گردن دبا کر، ڈبو کر، اور وزنی چیز سے قتل کر دینے میں قصاص نہیں ہے، کیونکہ یہ عمد نہیں ہے، بلکہ شبہ عمد ہے، اور فرمایا کہ عمد یہ ہے کہ کسی شخص کو دھاردار آلہ کے ذریعہ جان بوجھ کر قتل کیا گیا ہو، جیسے تلوار، چھری، نیزہ، خنجر، تیر، سوئی اور موچی کی ستالی [1] اور اس جیسی دوسری چیزیں جو بدن کے اجزاء کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہیں، اور یہ اس لئے کہ عمد قصد کا نام ہے، اور یہ باطنی چیز ہے، اس پر اسی صورت میں واقفیت ہوسکتی ہے جبکہ کسی ایسے آلہ کا استعمال کیا جائے جو قتل ہی کے لئے تیار کیا گیا ہو، لہٰذا گردن دبانے کے ذریعہ قتل میں قصاص نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کسی ایسے زخمی کرنے والے آلہ کے ذریعہ اس کے مارنے کا ارادہ نہیں کیا ہے جو قتل کے لئے تیار کیا گیا ہے [2]۔

اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ گردن دبا کر قتل بار بار پیش نہ آئے، لیکن اگر گردن دبا کر مارنے کا عادی ہو گیا اور اس کی جانب سے یہ جرم بار بار پیش آیا اگرچہ دو ہی مرتبہ ہو تو اس کی وجہ سے قتل کیا جائے گا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، مگر یہ کہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ جس نے ایک مرتبہ سے زیادہ گلہ دبایا تو اسے سیاستہ [3] قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ اس شخص نے زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش کی [4]۔

(۱) الاشفی یعنی موچی کی ستالی۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۳۹، ۳۴۹، الاختیار ۵/ ۲۹۔

(۳) سیاست اصل میں مخلوق کی بہتری طلب کرنا ہے ان کی ایسے راستہ کی طرف رہنمائی کر کے جو دنیا اور آخرت میں نجات دلانے والا ہو، اور زجر و تادیب کے باب میں بعض لوگوں نے اس کی یہ تعریف کی ہے کہ: یہ ایسی جنایت کی تغلیظ کا نام ہے، جس کے لئے حکم شرعی ہے، فساد کے مادہ کو ختم کرنے کے لئے اور ظاہر یہ ہے کہ سیاست اور تعزیر دونوں مترادف ہیں (ابن عابدین ۳/ ۱۴۷، ۱۴۸)۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۱۵، ۵/ ۳۴۹۔

۴- جب گردن دبانے میں قصاص کا فیصلہ ہو تو حنفیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جانی (گردن گھوٹنے والے) سے تلوار ہی کے ذریعہ قصاص لیا جائے گا، اس لئے کہ نبی پاک ﷺ کا ارشاد ہے: **"لا قود إلا بالسيف"** [1] (قصاص تلوار ہی کے ذریعہ لیا جائے گا) اور اس لئے کہ قصاص کا مقصد اس کے پورے وجود کو ختم کرنا ہے، اور یہ اس کی گردن مارنے کے ذریعہ ممکن ہے، لہٰذا اس کو تکلیف پہنچانا جائز نہیں ہوگا [2]۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور یہی ایک روایت حنابلہ کی ہے، یہ ہے کہ قاتل کو اس چیز سے قتل کیا جائے گا، جس سے اس نے قتل کیا ہے، سوائے مخصوص حالات کے، جن کا تذکرہ "قصاص" کی اصطلاح میں آئے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ" [3] (اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ انہوں نے تمہیں پہنچایا ہے) اس بنیاد پر مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک گردن دبانے والے کی گردن دبا دی جائے گی یہاں تک کہ وہ مرجائے، الا یہ کہ مستحق قصاص تلوار سے قصاص لینا پسند کرے تو اسے اس پر قدرت دی جائے گی، کیونکہ عموماً یہ دوسرے کی بہ نسبت زیادہ آسان ہے، اور اس لئے کہ یہی قصاص میں اصل ہے [4]۔

اس کی تفصیل "جنایت" اور "قصاص" کی اصطلاحات میں ہے۔

(۱) حدیث: "لا قود إلا بالسيف" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۸۹ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ اور حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے، اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۹ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ذکر کیا ہے، اور عبدالحق الاشبیلی سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا: اس کے تمام طرق ضعیف ہیں، اور بیہقی سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا: اس کی اسناد ثابت نہیں ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۴۶، مطالب اولی النہی ۶/ ۵۲۔

(۳) سورۂ نحل/ ۱۲۶۔

(۴) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۵، القلیوبی ۴/ ۱۲۴۔

سوم: ایمان کے بارے میں:

۵ - حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں مارے گا، اس کے بعد اس نے اس کا گلہ گھونٹ دیا یا اس کے بال کو کھینچ لیا یا اسے کاٹ لیا تو حانث ہوگا، اس لئے کہ مارنا تکلیف دہ فعل کا نام ہے، جس میں گلہ دبانا بھی داخل ہے [1]۔

اور شافعیہ نے کہا ہے کہ کوڑا لگانا، کاٹنا، گردن دبانا، اور بال اکھاڑنا ضرب نہیں ہے، کیونکہ عرفاً اسے "ضرب" نہیں کہا جاتا ہے، لہٰذا اگر اسے کاٹ لے یا اس کی گردن دبادے یا اس کے بال کو اکھاڑ لے تو حانث نہیں ہوگا [2]۔

دیکھئے: "ایمان"۔

بحث کے مقامات:

فقہاء نے خنق کے حکم کو "صید"، "ذبائح"، "جنایات"، "قصاص"، "شبہ عمد" اور "یمین" کے مباحث میں ذکر کیا ہے۔

خوارج

دیکھئے: "فرق"۔

خوف

دیکھئے: "صلاۃ الخوف"۔

(۱) الاختیار للموصلی ۴/ ۷۲، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۷۲۶۔

(۲) المہذب ۲/ ۱۳۷، ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۹۹۔

خیار

تعریف:

۱-الخیار لغت میں اختیار کا اسم مصدر ہے، اور یہ پسند کرنا اور منتخب کرنا ہے، اور ان دونوں کا فعل "اختار" ہے، اور کہنے والے کے قول "أنت بالخیار" کا معنی ہے، تم جو چاہو اختیار کرلو، اور "خیره بین الشیئین" کا معنی ہے، ان دونوں میں سے ایک کے اختیار کو اس کے سپرد کردیا (۱)۔

اصطلاح میں خیار کی بہت سی تعریفیں ہیں، مگر ان تعریفات میں اکثر اس لفظ کو کسی اور لفظ کے ساتھ ملا کر دیکھا گیا ہے جو خیار کی کسی قسم کے لئے ہے، تعریف میں خیار کے عمومی معنی کا قصد نہیں کیا گیا ہے، لیکن انواع خیار کی تعریفات سے خود خیار کی تعریف نکالتے ہوئے یہ کہنا ممکن ہے کہ: وہ عقد کے فسخ کرنے یا اسے باقی رکھنے میں عاقد کا حق ہے، کسی شرعی جواز کے ظاہر ہونے یا عقد میں طے کردہ معاہدہ کے تقاضے کی وجہ سے۔

متعلقہ الفاظ:

الف ـ عدم لزوم:

۲-لزوم: اس کا معنی ہے عاقد کے لئے محض اپنے ارادہ سے عقد سے رجوع ممکن نہ ہونا، اور جس عقد کی یہ شان ہو اسے (عقد لازم) کہا جاتا ہے، اس معنی میں کہ عاقد دوسرے عاقد کی رضا مندی کے بغیر عقد ختم کرنے کا حق نہیں رکھتا ہے، پس جیسا کہ عقد بغیر آپسی رضامندی کے منعقد نہیں ہوتا ہے، اسی طرح بغیر باہمی رضا مندی کے فسخ نہیں ہوتا ہے، (اور یہ اقالہ کے ذریعہ ہوتا ہے)، اور اس سے عدم لزوم کی تعریف واضح ہوجاتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ عاقد محض اپنے ارادہ سے عقد سے رجوع کرسکتا ہو اور اس کو ختم کرسکتا ہو، اس کے لئے باہمی رضامندی کی ضرورت نہ ہو۔

یہ لزوم بعض عقود میں باقی نہیں رہتا ہے، لہٰذا طرفین میں سے ہر ایک یا ان میں سے ایک اس کی استطاعت رکھتا ہے کہ وہ رابطہ عقد کو ختم کردے یا محض اپنے ارادہ سے دوسرے کی رضا مندی پر موقوف ہوئے بغیر عقد کو فسخ کردے، اور "تخلف لزوم" کا مطلب اس جگہ یہ ہے کہ عقد کی حقیقت اور اس کی غایت عدم لزوم کا تقاضہ کرتی ہے، اور عقد اس صورت میں عقد غیر لازم ہوتا ہے، کیونکہ عدم لزوم ایسی صفت ہے جو نوع عقد میں ملحوظ ہوتی ہے۔

تخییر اور عقود غیر لازمہ کے درمیان عدم لزوم کی خاصیت میں فرق کرنا آسان ہے، پس تخییر عقد پر طاری ہونے والی حالت کا نام ہے، کیونکہ عقد میں اصل لزوم ہے، لہٰذا وہ عقد جو خیار کے ساتھ متصل ہو وہ ایک مقید عقد یا اس اصل سے مستثنی عقد ہے، پھر یہ (تخییر) تمام اختیارات میں نہیں ہے جس کی عقود کی حقیقت تقاضہ کرتی ہو، بلکہ وہ ایسی چیز ہے جس کا اعتبار عقد کے مزاج پر بطور قید کیا گیا ہے، کیونکہ عقد میں اصل لزوم ہے، جہاں تک عقود غیر لازمہ کی تمام اقسام کا تعلق ہے تو تخییر اس کی حقیقت کا ایک جزء ہے، جس کا تقاضہ ان عقود کے مقاصد کرتے ہیں، اور اس سے وہ سبب خاص کے بغیر جدا نہیں ہوتا ہے، اور یہ ان عقود میں ہے، جن میں لزوم اصل نہیں ہے۔

(۱) مقاییس اللغۃ لابن فارس مادہ: "خیر" (اور اس کی جگہ اس کی ترتیب خاص ۲/ ۲۳۲ میں)، اساس البلاغۃ للزمخشری، النہایہ لابن الاثیر، تہذیب الاسماء واللغات للنووی، المصباح المنیر، القاموس العروس، لسان العرب، معجم متن اللغۃ، المعجم الوسیط، سب کا مادہ: خیر ہے، الکلیات لابی البقاء رص ۲۱۴۔

اورعقود لازمہ صرف فسخ کا احتمال رکھتے ہیں، رہی اجازت تو اس کی ان میں گنجائش نہیں ہے، کیونکہ عقد کی طرف پیش قدمی اور اسے برقرار رکھنا اس سے بے نیاز کردیتا ہے، جبکہ خیارات دونوں کا احتمال رکھتے ہیں۔

اور اس جگہ عقود غیر لازمہ اور خیارات کے درمیان ایک دوسرا فرق ہے، جو فسخ (جو دونوں کے درمیان مشترک ہے) کے نتیجہ کے مطالعہ پر مبنی ہے، چنانچہ عقود غیر لازمہ میں فسخ کا حکم خیارات میں فسخ کے حکم سے مختلف اس طور پر ہوتا ہے کہ پہلی صورت (عقود غیر لازمہ) میں فسخ کا حکم محدود ہوتا ہے، (اس کے لئے واپسی کی تاثیر نہیں ہوتی ہے) اور وہ تصرفات سابقہ کو مس نہیں کرتا ہے، اور دوسری صورت (الخیارات) میں فسخ مستند ہوتا ہے، (اس میں انعطاف اور واپسی کی تاثیر ہوتی ہے) جس میں فسخ کرنا ماضی کی طرف لوٹتا ہے، پس عقد کو اس طرح قرار دیا جاتا ہے گویا کہ وہ اپنی اصل کے اعتبار سے منعقد ہی نہیں ہوا۔

ب- فساد کی وجہ سے فسخ:

۳- عقد فاسد لازم نہ ہونے اور فسخ کا احتمال رکھنے میں خیار کے مشابہ ہے، کاسانی فرماتے ہیں: ''بیع کے حکم کی دو نوع ہے، ایک نوع وہ ہے جو فسخ کی وجہ سے ختم ہوجاتی ہے، اور یہ وہ ہے جو عاقدین میں سے کسی ایک کے ختم کرنے کی وجہ سے ختم ہوتی ہے، اور یہ ہر بیع لازم کا حکم ہے، جیسے وہ بیع جس میں چاروں خیارات میں سے کوئی خیار ہو اور بیع فاسد''[1] جیسا کہ اس کا اثر مؤخر ہوتا ہے، جو بغیر قبضہ کے ثابت نہیں ہوتا ہے، مگر یہ حالتِ تخییر سے الگ ہوتا ہے، پس ان دونوں میں سے ہر ایک عقد کی قسموں میں سے ایک خاص قسم سے تعلق رکھتا ہے، چنانچہ فاسد باب صحت کے قبیل سے ہے، اور تخییر باب لزوم کے قبیل سے ہے، پھر اس کا اثر احکام کے الگ الگ ہونے میں ظاہر ہوتا ہے، اسی میں سے یہ ہے کہ خیار (خیار رویت کے علاوہ) صراحۃً ساقط کرنے سے ساقط ہوجاتا ہے، اور بیع فاسد میں فسخ کا حق صراحۃً باطل کرنے اور ساقط کرنے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

اس جگہ بعض فقہی عبارات ہیں جو خیار اور فسخ کے درمیان فرق کو واضح کرتی ہیں، اس میں سے بعض مالکیہ کی یہ صراحت ہے کہ خیار کے ساتھ کسی متعین شخص کا حق متعلق ہوتا ہے[1] گویا کہ اس طرف اشارہ ہے کہ فساد کی وجہ سے فسخ کے ساتھ شریعت کا حق متعلق ہوتا ہے۔

ج- توقف کی وجہ سے فسخ:

۴- تخییر اور توقف کے درمیان فرق آغاز، احکام اور انتہاء سب میں ہوتا ہے[2]۔

پس خیار ارادہ میں خرابی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے (اور یہ عموماً خیار حکمی میں ہوتا ہے) یا اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ متعاقدین لزوم عقد کا ارادہ نہیں رکھتے، (اور یہ خیارات ارادیہ میں ہوتا ہے) اور یہ دونوں عقد کے منعقد ہونے اور اس کے آثار کے ظاہر ہونے کی صلاحیت (نفاذ) کے بعد کے مرحلے ہیں، رہا موقوف تو عاقد میں اہلیت کی کمی یا غیر کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، ان میں سے ہر ایک کے لئے جدا مقام ہے، یہ مغایرت صرف اختلاف سبب میں نہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک کے اسباب کے درمیان تداعی، مجانست، اور ایک دوسرے کے لئے منافرت کے ساتھ ہے۔

بہر حال مزاج اور احکام کے اعتبار سے تو عقد موقوف کے آثار

---

(۱) البدائع ۳۰۶/۵، اور ایسا ہی ۳۰۰/۵، ۳۰۱ میں ہے۔

(۱) اللباب للقفصی ر ۱۳۰، ۱۳۷۔

(۲) البحر الرائق لابن نجیم ۷۰/۶۔

اس کے نفاذ سے مانع شرعی پائے جانے کی وجہ سے معلق رہتے ہیں، اور یہ اس کے انعقاد اور اس کے صحیح ہونے کے باوجود ہے، کیونکہ وہ مانع علت کے مکمل ہونے کو روکتا ہے۔

بہرحال خیار تو عقد کا حکم نافذ ہوجاتا ہے، اور اس کے آثار مرتب ہوجاتے ہیں، لیکن خیار کی وجہ سے اس کا ثبوت رک جاتا ہے، کبھی انعقادِ علت کے بعد حکم کی ابتداء ممنوع رہتی ہے، اور یہ خیار شرط میں ہوتا ہے، اور کبھی عقد کے ثبوت کے بعد حکم کی تکمیل ممنوع رہتی ہے جیسے خیار رؤیت میں، اور کبھی عقد کے آثار کے جاری ہونے کے بعد لزوم عقد ممنوع ہوتا ہے، جیسے خیار عیب میں [1]۔

عقد ختم کرنے میں ہم پاتے ہیں کہ موقوف کی علت چونکہ نامکمل رہتی ہے اس لئے عقد مکمل نہیں ہوتا ہے، تو اس کے ختم کرنے میں اس شخص کا ارادہ کافی ہے جس کو ختم کرنے کا حق ہے، اور اس میں اس ضعف کی وجہ سے اسقاط خیار وارد نہیں ہوتا، اور نہ میراث کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے، بلکہ عقد اس شخص کی موت سے باطل ہوجائے گا، جسے اجازت کا حق حاصل ہے، جبکہ دوسری طرف فی الجملہ خیار کا ساقط کرنا جائز ہے، اور میراث کے ذریعہ منتقل ہوجائے گا، خاص کر اس صورت میں جبکہ وہ عین سے متصل ہو، اس میں مذاہب کا اختلاف ہے، اور خیار ختم ہوجاتا ہے اس شخص کے ارادہ سے جسے اس کا حق ہے، باہمی رضامندی یا قاضی کے فیصلہ کے بغیر، مگر جب معاملہ خیار عیب کی صورت میں قبضہ ہوجانے سے مکمل ہوجائے۔

د - اقالہ میں فسخ:

۵ - اقالہ خیار کے مشابہ ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ دونوں کسی حالت میں فسخ عقد کا ذریعہ بنتے ہیں، اور اس جہت سے بھی ان دونوں میں مشابہت ہے کہ یہ دونوں ایسے مالی معاوضات کے عقود ہی سے متعلق ہوتے ہیں جو عقود لازم ہوتے ہیں اور فسخ ہوسکتے ہیں۔

لیکن اقالہ خیار سے اس معاملہ میں مختلف ہوتا ہے کہ جس شخص کو خیار حاصل ہوتا ہے اس کے لئے محض اپنے ارادہ سے عقد کو فسخ کرنا ممکن ہوتا ہے، اس کے ساتھی کی رضاء پر موقوف نہیں ہوتا اس کے برخلاف اقالہ میں فسخ عقد کے لئے دونوں کے ارادے کا ملنا ضروری ہے، جیسا کہ اس جگہ ایک دوسرا بھی فرق ہے، اور وہ یہ ہے کہ خیار عقد کو اس شخص کے حق میں جس کے لئے خیار حاصل ہوتا ہے غیر لازم کردیتا ہے، مگر اقالہ وہیں ہوتا ہے جہاں عقد طرفین کے لئے لازم ہوتا ہے [1]۔

خیار کی تقسیم

اول: مزاج کے اعتبار سے خیار کی تقسیم:

۶ - خیار اپنے مزاج کے اعتبار سے حکمی اور ارادی کی طرف منقسم ہوتا ہے۔

پس حکمی وہ ہے جو محض حکم شارع کی وجہ سے ثابت ہو، تو خیار سبب شرعی کے پائے جانے اور مطلوبہ شرائط کی موجودگی کے وقت پیدا ہوتا ہے، لہٰذا یہ خیارات کسی معاہدہ یا اس کے لئے شرط لگانے پر موقوف نہیں ہوتے ہیں، بلکہ محض اس کے سبب کے وقوع کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، جس کے ساتھ اس کا قیام مربوط ہوتا ہے۔

اس کی مثال خیار عیب ہے۔

خیار ارادی وہ خیار ہے جو عاقد کے ارادے سے پیدا ہوتا ہے [2]۔

(۱) فتح القدیر ۱۱۰/۵۔

(۱) درالصکوک ص ۲۶۸۔

(۲) البدائع ۲۹۲/۵، ۲۹۷۔

خیارات حکمیہ اکثر خیارات کو شامل ہوتے ہیں، بلکہ یہی تمام خیارات ہیں تین خیارات ارادیہ کے علاوہ یعنی خیار شرط، خیار نقد، خیار تعیین۔

پس ان کے علاوہ جو خیارات ہیں وہ حکمی ہیں، عاقد کے اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس کی مصلحت کی رعایت کے پیش نظر شارع نے انہیں ثابت کیا ہے، بغیر اس کے کہ انسان اس کے حصول کی سعی کرے۔

دوم- مقصد کے اعتبار سے خیار کی تقسیم:

۷- خیارات کی یہ تقسیم مقصد کے اعتبار سے ہے کہ کیا یہ خیار غور وفکر کرنے اور عاقد کے جلب مصلحت کے لئے ہے یا نقص کی تکمیل اور اس سے ضرر کو دور کرنے کی غرض سے ہے؟۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں: "خیار"، "خیار تروی" اور "خیار النقیصة" کی طرف منقسم ہوتا ہے۔

اور "خیار تروی" وہ ہے جو کسی وصف کے فوت ہونے پر موقوف نہ ہو، اور اس کے دو سبب ہیں، ان میں سے ایک مجلس اور دوسرا شرط ہے۔

جہاں تک خیار نقیصہ کا تعلق ہے تو وہ کسی امر مظنون کے فوت ہونے سے ثابت ہوتا ہے، اس میں ظن شرعی التزام یا عرفی فیصلہ یا عمل دھوکہ دہی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے [۱] پھر امام غزالی نے خیار نقیصہ سے مزید چند خیارات کی قسمیں نکالی ہیں۔

اسی کے مثل مالکیہ کے نزدیک ہے [۲] چنانچہ خلیل نے "خیار تروی" سے شروع کیا ہے پھر اس کے بعد "خیار نقیصہ" کو ذکر کیا ہے [۳]۔

سوم: موضوع کے اعتبار سے خیار کی تقسیم:

۸- الف- خیارات تروی۔

۱- خیار مجلس۔
۲- خیار رجوع۔
۳- خیار قبول۔
۴- خیار شرط۔

۹- ب- خیارات نقیصہ:

۱- خیار عیب۔
۲- خیار استحقاق۔
۳- خیار تفریق صفقہ۔
۴- خیار ہلاک جزئی۔

۱۰- ج- خیارات جہالت:

۱- خیار رؤیت۔
۲- خیار کمیت۔
۳- خیار کشف حال۔
۴- خیار تعیین۔

۱۱- د- خیارات تغریر:

۱- خیار تدلیس فعلی، (تصریہ اور اس جیسی چیزوں کے ذریعہ) اور تغریر قولی۔
۲- خیار نجش۔
۳- خیار تلقی رکبان۔

---

(۱) الوجیز ۱/۱۴۱، ۱۴۲۔

(۲) الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/۱۱۸۔

(۳) اور بعض مصنفین نے اس کا نام خیار نقص اور خیار شہوت رکھا ہے، خیار نقص سے

= مراد ایسے خیارات ہوتے ہیں جو نقصان سے بچاتے ہیں اور خیار شہوت سے مراد خیارات تروی ہیں (مغنی المحتاج ۲/۴۰)۔

۱۲-ھ-خیارات غبن:

۱-خیار مسترسل۔

۲-خیار غبن قاصر وشبھہ۔

۱۳-و-خیارات الامانۃ:

۱-خیار مرابحہ۔

۲-خیار تولیہ۔

۳-خیار تشریک۔

۴-خیار مواضعۃ۔

۱۴-ز-خیارات الخلف:

۱-خیار فوات الوصف المرغوب۔

۲-خیار فوات شرط۔

۳-خیار اختلاف مقدار۔

۱۵-ح-خیارات اختلال تنفیذ:

۱-خیار تاخیر۔

۱۶-ک-خیارات امتناع التسلیم:

۱-خیار نقد۔

۲-خیار تعذر تسلیم۔

۳-خیار تسارع فساد۔

۴-خیار تفلیس۔

خیار کی مشروعیت کی حکمت:

۱۷-خیارات حکمیہ کی غرض اس کے تعدد اسباب کے باوجود یہ ہے کہ لزوم عقد کی شرط نہ پائے جانے کے بعد حاصل ہونے والے نقصان کی تلافی کی جائے، اور یہ انعقاد، صحت، اور نفاذ کی شرائط کے پائے جانے کے بعد ہوتا ہے، یعنی خیارات حکمیہ ابتداء عقد میں پوری معلومات نہ ہونے یا دھوکہ اور التباس وغیرہ کے ہوجانے کی وجہ سے جو خلل پیدا ہو جو عاقد کے لئے ضرر کا سبب ہو، یا عقد کی انتہاء میں جو خلل پیدا ہو جیسے عقد کی تنفیذ میں خلل واقع ہونا، اس کو دور کرنے کے لئے ہے۔

پس خیارات حکمیہ کا مقصد دونوں ارادوں کو جانچنا اور تراضی کے عنصر کو عیوب سے پاک کرنا ہے تاکہ عاقد سے ضرر کو دور کیا جائے، اور اسی وجہ سے فقہاء نے خیارات کی دو قسمیں کی ہیں، خیارات تروی اور خیارات نقیصہ، خیارات نقیصہ سے فقہاء کی مراد وہ خیارات ہیں جن کا مقصد عقد کرنے والے سے ضرر کو دور کرنا ہوتا ہے، جبکہ خیارات تروی کا مقصد عاقد کے لئے جلب منفعت ہوتا ہے۔

خیارات ارادیہ کا مقصد خیارات حکمیہ کے مقصد سے مختلف ہوتا ہے، پس خیارات ارادیہ کا محرک قریب قریب ایک ہی امر ہے جس کو فقہاء "تروی" کہتے ہیں، یعنی چیز کے بارے میں غور کرنا ہے کہ وہ اس کے لئے مناسب ہے یا نہیں، اور اس کی خریداری میں اس کی ضرورت کی تکمیل ہے یا نہیں، اور یہ اس لئے ہے کہ عاقد کو اپنی اس مصلحت کو حاصل کرنے کے لئے مہلت مل جائے، جس کا وہ خواہش مند ہے۔ اور تروی کے حصول کے دو راستے ہیں: اچھی رائے تک پہنچنے کے لئے مشورہ کرنا، یا جانچنا، اور یہ کسی چیز کا بار بار تجربہ کرنے یا اس کی حقیقت پر پوری طرح مطلع ہونے سے ہوتا ہے، ابن رشد نے کہا ہے: خیار دو چیزوں کے لئے ہوتا ہے: مشورہ کے لئے اور مبیع کی جانچ کے لئے، یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے [1]، اس کے

(۱) المقدمات ۲/ ۵۵۷۔

بعد ابن رشد کہتے ہیں: "بیع میں خیار کو جائز قرار دینے کی علت یہ ہے کہ لوگوں کو اس میں مشورہ یا جانچ کی ضرورت ہے"[1]۔

علاوہ ازیں کئی مقاصد کا ہونا ممکن ہے، بایں طور کہ ایک ہی ساتھ مشورہ اور جانچ دونوں کا قصد کیا جائے، اور یہ سب خریدار کے لئے ہیں، فروخت کرنے والے کے بارے میں تو صرف مشورہ کی غرض کا تصور ہوسکتا ہے، کیونکہ اس کی طرف سے مبادلہ کا مقصد ثمن کا حصول ہے، اور عموماً ثمن کے جانچنے کی ضرورت اور گنجائش نہیں ہوتی ہے، صرف یہ تصور ہوتا ہے کہ فروخت کرنے والا کسی اپنے قابل اعتماد شخص سے یہ مشورہ کرے گا کہ ثمن مبیع کے برابر ہے یا نہیں تا کہ دھوکہ اور کمی نہ ہو۔

اور تروی (جیسا کہ حطاب کہتے ہیں)، مبیع کے ساتھ خاص نہیں ہے، یہ ثمن یا اصل عقد میں بھی ہوتا ہے[2]۔

اور اس کا ثمرہ مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ جب خیار سے مقصود جانچنا ہو تو بائع کو مبیع کے حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، پس جب وہ خیار کی غرض بیان کر دے تو اس کے بیان کے مطابق عمل کیا جائے گا، لیکن اگر وہ بیان سے خاموش رہے، تو ابن رشد نے ذکر کیا ہے کہ غرض کے بیان سے اس کے سکوت کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس کی غرض مشورہ ہے، تو یہی ہمیشہ فرض کیا جائے گا، اِلا یہ کہ وہ صراحت کر دے کہ اس کی غرض جانچنا ہے، اور سامان پر قبضہ کی شرط لگا دے، اس بارے میں ابن رشد کا کلام یہ ہے:[3] "خریدار نے خیار کی شرط لگائی: اور اس نے ذکر نہیں کیا کہ وہ خیار کی شرط جانچنے کے لئے لگا رہا ہے، اور اس نے سامان پر قبضہ کرنا چاہا تا کہ اسے جانچے اور بائع نے اسے سامان دینے سے انکار کر دیا، اور اس نے کہا کہ تمہیں صرف مشورہ کا حق ہے جب کہ تم نے جانچنے کے لئے خیار کی مدت میں سامان پر قبضہ کی شرط نہیں لگائی ہے، تو (اس صورت میں) سامان فروخت کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، اور اس پر سامان خریدار کے حوالے کرنا لازم نہیں ہوگا، اِلا یہ کہ اس میں سامان کی حوالگی کی شرط لگائی گئی ہو"، بلکہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ مدت خیار کا طویل ہونا خریدار کے حق میں قرینہ حالیہ نہیں ہے، کیونکہ یہ امکان ہے کہ اس نے باریک مشورہ کے ذریعہ فسخ عقد کے لئے یہ طویل مدت طے کی ہو۔

اور اس جگہ خیار کے مقصد کو متعین کرنے کا ایک دوسرا عملی نتیجہ ہے (خیار کے مشورہ، یا جانچ میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرنے یا دونوں کو جمع کرنے کے درمیان فرق کئے بغیر) اور وہ یہ ہے کہ خیار کی مدت خیار کی غرض کے ساتھ پوری طرح مربوط ہے، (اور مالکیہ کے نزدیک اس میں عرف اور عادت کا اعتبار ہے) پس اگر مبیع میں خیار کی اجازت کی علت اس کے بارے میں لوگوں کے لئے مشورہ کی حاجت ہو، یا جانچ ہو، تو اس کی حد اتنی مقدار ہوگی کہ جس میں مبیع کی جانچ کر لی جائے، اور اس کے بارے میں رائے قائم کر لی جائے اور مشورہ کر لیا جائے، مبیع کی اجناس کے اختلاف، اور اس کے جلد یا دیر سے خراب ہونے کے لحاظ کے ساتھ مبیع میں خیار کی مدت اسی کے بقدر ہوگی، جس کی اختبار اور مشورہ کے لئے حاجت ہوگی، اور ساتھ ساتھ مبیع کے جلد یا دیر سے خراب ہونے کی رعایت بھی کی جائے گی، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے کہ کسی چیز میں تین دنوں سے زیادہ خیار جائز نہیں ہے[1]۔

خیار لزوم کو ختم کر دیتا ہے:

۱۸- خیارات کا عقد کے لزوم کو ابتداء سے ختم کر دینا فقہ (کا تقاضا) ہے، یہاں تک کہ بعض فقہاء مصنفین جنہوں نے عقد کی تقسیم "لازم"

---

(۱) المقدمات ۲/۵۵۹۔

(۲) الحطاب علی خلیل ۴/ ۴۱۴۔

(۳) المقدمات لابن رشد ۲/ ۵۵۸۔

(۱) ابن رشد، المقدمات ۲/ ۵۵۹، ۵۶۰۔

اور "جائز" کے ذریعہ کی ہے، انہوں نے اس کی تعبیر اپنے قول: "لازم، مخیر" یا "لازم وفیه خیار" سے کی ہے[(۱)]۔

خیار کے لزومِ عقد کو سلب کر لینے کا حاصل یہ ہے کہ وہ خیار والے عقد کو صفت میں غیر لازم عقود جیسے عاریت، ودیعت کے برابر کر دیتا ہے، اور اس کے باوجود دونوں نوعیت کے معاملات میں تمیز دشوار نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان عقود میں لزوم کا نہ ہونا ان کے مخصوص مزاج کی وجہ سے ہوتا ہے، اس کے برخلاف خیارات میں عدم لزوم ان کے اسباب کی وجہ سے طاری ہوتا ہے۔

اور اس مقام میں کچھ فقہی عبارات ہیں جو سلب لزوم کے اعتبار سے خیارات کے درجہ میں فرق پر دلالت کرتی ہیں۔ حکم کی علت پر خیار کے اثر کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور علت سے اس جگہ وہ عقد مراد ہے جس سے دراصل حکم جدا نہیں ہوتا ہے، جیسے بیع کہ وہ اپنے حکم کی علت ہے، یعنی اس کے ذریعہ لازماً بدلین (مبیع اور ثمن) میں ملکیت پلٹ جاتی ہے اور خیار کے ساتھ بیع کی صورت میں اس کا مقتضی جو کہ بیع کا حکم ہے علت سے الگ ہوجاتا ہے۔

اور چونکہ موانع قوتِ منع میں متفاوت ہیں، پس ان میں سے بعض وہ ہیں جو ابتداء ہی سے علت کے انعقاد کو روک دیتی ہیں، اسے اثر پیدا کرنے کے لئے نہیں چھوڑتی ہیں، اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو علت کے مکمل ہونے یعنی نفاذ عقد کو روک دیتی ہیں، نفاذ کی دونوں شرطوں (ملک یا ولایت) میں سے کسی ایک کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اور معقود علیہ میں غیر کے حق کے متعلق نہ ہونے کی وجہ سے، پھر اس کے بعد مانع بننے میں خیارات کا رول سامنے آتا ہے، خیارات کا مانع ہونا حکم پر اثر انداز ہوتا ہے علت پر نہیں، چنانچہ خیار والے عقود منعقد بھی ہوجاتے ہیں اور نافذ بھی ہوجاتے ہیں، ان کی مثال اس تیر کی طرح ہے جس کی درستگی کے سارے وسائل مکمل ہوں، پھر تیر چلے اور نشانہ پر پہنچنے سے کوئی مانع نہ ہو۔ پس خیار شرط انعقاد اور نفاذ علت کے بعد حکم کو ابتداء سے روک دیتا ہے، کیونکہ خیار شرط بیع کے حکم کے ثبوت کو روک دیتا ہے، اور یہ (حکم) مبیع کا بائع کی ملکیت سے نکلنا ہے، اور علامہ ابن الہمام نے اسے تشبیہ دی ہے کہ جس شخص پر تیر پھینکا جائے وہ ڈھال کی آڑ میں آ جائے تاکہ تیر اس کو نہ لگے[(۱)] اور قوت منع میں اس کے قریب خیار رؤیت ہے، کیونکہ (خیار رؤیت) اپنے ثبوت کے بعد حکم کے مکمل ہونے کو روک دیتا ہے، (اور یہ علت کا مکمل نہ ہونا ہے) اور سب سے اخیر میں خیار عیب ہے جو لزوم حکم سے مانع ہے۔

اور عقد لازم میں سلب لزوم پر خیار کے اثر میں تفاوت کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک خیار عیب، اور خیار رؤیت و خیار شرط کے مابین ایک اور فرق کا لحاظ کیا گیا ہے، کہ یہ دونوں شرعی اعتبار سے سلب لزوم کے سلسلہ میں اصلی ہیں یا غیر اصلی، اور اسی وجہ سے حکم میں فسخ کے اعتبار سے فرق ہے کہ یہ تمام لوگوں کے حق میں ہے، صرف عاقدین کے حق میں۔

پس خیار رؤیت اور شرط میں چونکہ حق فسخ ان دونوں میں اصل کے لحاظ سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں اصل عقد ہی میں لزوم کو ختم کر دیتے ہیں، لہٰذا فسخ کے ذریعہ وہ اپنے حق کو وصول کرنے والا ہوگا، اور حق کو وصول کرنے کی ولایت اس کو بطور عموم حاصل ہوگی، اور اسی وجہ سے قضاء پر موقوف نہیں ہوگا[(۲)]۔

لیکن خیار عیب میں قبضہ اور عدم قبضہ کے درمیان فرق ہوگا، کیونکہ عیب کے ذریعہ حق فسخ اصل کے اعتبار سے ثابت نہیں ہوتا ہے، کیونکہ

(۱) البدائع ۵/۲۲۸۔

(۱) فتح القدیر ۵/۱۱۰۔

(۲) فتح القدیر ۵/۱۶۸۔

معاملہ قبضہ کے ذریعہ مکمل ہوگیا، بلکہ حق فسخ دوسری چیز کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، اور وہ اپنے حق کو صحیح سالم پانا ہے [1]۔

خیار اختلافِ مقدار

دیکھئے: ''بیع''۔

خیار استحقاق

دیکھئے: ''استحقاق''۔

خیار تاخیر

دیکھئے: ''خیار النقد'' اور ''بیع''۔

خیار تسارع فساد

دیکھئے: ''خیار شرط''۔

خیار تشریک

دیکھئے: ''بیع الامانۃ''۔

خیار تصریہ

دیکھئے: ''تصریہ''۔

---

(۱) فتح القدیر ۶/۱۶۸، اور اس کے بعد انہوں نے تمام لوگوں کے حق میں یا عاقدین کے حق میں اس فرق کے وجود کو ذکر کیا ہے، اور عنقریب مناسب مقام میں اس کا بیان آئے گا۔

خیارتعذرتسلیم

دیکھئے: ''بیع فاسد'' اور ''بیع موقوف''۔

خیارتعیین

تعریف:

۱ - خیار کی اصطلاح میں خیار کی تعریف گذر چکی ہے، جہاں تک تعیین کی بات ہے: تو یہ فعل مزید (عیّن) کا مصدر قیاسی ہے، کہا جاتا ہے: عیّنت الشئ، و عیّنت علیه، اور ان دونوں کا استعمال ایک ہے، پس پہلے (عیّنت الشئ) میں سے (اور یہ موضوع کے زیادہ لائق ہے) وہ ہے جو معاجم میں آیا ہے کہ تعیین شئ کا معنی ہے: مجموعہ میں سے کسی چیز کی تخصیص، جیسا کہ جوہری نے کہا ہے، اور دوسرے کے قبیل سے: عیّنت علی السارق ہے یعنی میں نے متہم لوگوں میں سے اس (سارق) کی تخصیص کردی ہے، (یہ) عین شئ سے ماخوذ ہے، جس کا معنی شئ کی ذات اور اس کا نفس ہے [۱]۔

جہاں تک خیار تعیین کے اصطلاحی معنی کا تعلق ہے تو حنفیہ نے اس بیع کی جس میں خیار تعیین ہو، یہ تعریف کی ہے کہ دو یا تین چیزوں میں سے کسی ایک کو اس شرط پر خریدنا کہ وہ ان میں سے جس کی چاہے گا تعیین کرے گا۔ بہرحال خیار کی تعریف تو اس کے لئے حسب ذیل تعریف کرنا ممکن ہے، اور وہ یہ ہے کہ خیار جن اشیاء میں سے کسی ایک پر غیر معین طور سے عقد ہوا ہے ان میں سے متعین مدت کے دوران کسی ایک کی تعیین کے بارے میں عقد کرنے والے کے حق کا نام ہے

(۱) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر، مادہ: ''عین''۔

اوراس کی صورت یہ ہے کہ فروخت کرنے والاخریدار سے کہے کہ میں نے ان تین کپڑوں میں سے ایک کوتمہارے ہاتھ فروخت کیا اورتمہیں اختیار ہوگا ان میں سے جسے چاہو اختیار کرلو، اور اس جیسی دیگر عبارا تیں، چاہے اس کی صراحت فروخت کنندہ کی طرف سے ہو یا خریدار کی طرف سے [1]۔

اس کا تسمیہ:

۲-خیارتعیین کا ایک دوسرا نام بھی ہے اور وہ ''خیارتمیز'' ہے، طحاوی نے خیارتعیین پر خیارتمیز کا اطلاق، خیارشرط کے ساتھ اس کا موازنہ کرتے وقت کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: خیارتمیز موقت نہیں ہے، اور بہت سے مصنفین نے اس کا کوئی خاص نام لئے بغیر اس کی لمبی تعبیر کی ہے، اور مالکیہ اس عقد کو جس میں خیارتعیین ہوتا ہے، بیع اختیار کہتے ہیں [2]۔

متعلقہ الفاظ:

خیارشرط:

۳-خیارشرط کی چند صورتیں ایسی ہیں، جن کے بارے میں یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ خیارتعیین کی صورتیں ہیں، حالانکہ ان کا خیارتعیین سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور وہ یہ ہیں: جب تین کپڑوں کو اس شرط پر فروخت کرے کہ ان میں سے کسی ایک میں خیارشرط حاصل ہوگا سب میں نہیں، تو اس مسئلہ میں مبیع کے کسی ایک فرد میں خیارشرط مقصود ہے، اس کی وضاحت اس سے ہوتی ہے کہ خیارتعیین میں کسی ایک کی بیع مقصود ہوتی ہے، اور

(۱) التعریفات للجرجانی رص ۴۶، الدرر لملاخسرو ۲؍۱۵۱، الحطاب وبہامشہ المواق ۴؍۴۲۴، الدسوقی ۳؍۱۰۵ اور یہ ابن عرفہ کی مشہور کتاب ''الحدود'' (یعنی التعاریف) میں ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵؍۱۳۲، نقلاً عن الطحاوی، الدسوقی ۳؍۱۰۵۔

اس جگہ تینوں کی بیع ہوئی ہے، لیکن کئی معقود علیہ میں خیار کے محل کی تعیین نہیں ہوئی، اور یہ عقود فاسدہ کی صورتوں میں سے ہے [1]۔

اور یہ اختیار کی دوسری صورت ہے، نہ کہ خیار کی کہ اگر کسی نے چار سے زیادہ بیویوں کی موجودگی میں اسلام قبول کرلیا اور ان عورتوں نے بھی اس کے ساتھ اسلام قبول کرلیا تو وہ صرف چار بیویوں کو اختیار کرسکتا ہے۔

اور فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر وہ شخص اختیار سے قبل مرگیا تو خیار وارث کی طرف منتقل نہیں ہوگا [2]، اور جیسا کہ ظاہر ہے، یہ عقد کو فسخ کرنے اور نافذ کرنے کے درمیان اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ غیر معین میں مکلّف کا (کسی چیز کو) اختیار کرلینا ہے، تو یہ خیارتعیین کے مشابہ ہے، لیکن یہ بطور حکم کے ثابت ہوا ہے نہ کہ شرط کے ذریعہ، جیسا کہ خیار کو پیدا کرنے والا واقعہ عقد نہیں ہے۔

ثمن میں خیارتعیین:

۴-اکثر وبیشتر خیارتعیین کا ذکر مبیع کے بارے میں آتا ہے، لیکن یہاں ایسا خیار بھی ہے جس کا تعلق ثمن کی تعیین سے ہوتا ہے، جس میں خیار کے ذکر پر اکتفاء نہیں ہوتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی چیز کو دو مدت کے لئے فروخت کیا یا اسے ادھار یا نقد فروخت کیا دو مختلف ثمن کے ساتھ، اور اسے چھوڑ دیا کہ وہ (دونوں میں سے) کسی ایک کو اختیار کرے، تو اس جگہ دو مختلف ثمن ذکر کئے گئے اور ان میں سے ایک میں اس کو اختیار دیا گیا، اس کے ساتھ عقد میں حلول (نقد ہونے) اور ادھار ہونے کا جو معاملہ ہے (اس میں بھی اسے اختیار دیا گیا)۔

اور عقد کی یہ صورت فقہاء کے مذاہب میں مشہور ہے، اور یہ عقد اس

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳؍۵۲، شرح المجلہ للأ تاسی ۲؍۲۶۰۔

(۲) المجموع ۹؍۲۲۲۔

صورت میں ممنوع ہے جبکہ دونوں (بائع اور مشتری) مجلس میں متعین نہ کرلیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "بيعتين في بيعة"[1]۔

شرعی حکم:

۵-اس خیار کو تمام فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور بعض حنابلہ شرعاً جائز کہتے ہیں، اور حنفیہ نے اس کو اہتمام کے ساتھ بیان کیا جو گذر چکا، اور ان حضرات نے اس کے لئے "باب خیار شرط" میں ایک فصل قائم کی ہے۔اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ چند چیزوں میں سے کسی ایک غیر متعین چیز پر عقد درست ہے، اور اس کی تعریف اور صورت یہ ہے: یہ ایسی بیع ہے، جس میں بیچنے والے کی طرف سے خریدار کے لئے اس کی خریدی ہوئی چیز میں تعیین کا اختیار ہوتا ہے، جیسے (یہ کہے کہ) میں تمہارے ہاتھ ان دو کپڑوں میں سے ایک کو یقینی طور پر ایک دینار کے عوض فروخت کرتا ہوں اور تمہیں اختیار دیتا ہوں کہ ایک (یا دو دن) میں ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرلو، لیکن (فقہاء مالکیہ) نے صراحت کی ہے کہ اس عقد کا قبول کرنے اور رد کرنے کے درمیان خیار سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

نیز ان حضرات نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اس صورت میں عقد لازم ہوگا، اور اس عقد کا نام ان حضرات نے "بیع الاختیار" رکھا ہے، خیار شرط کے ساتھ بیع سے اسے ممتاز کرنے کے لئے، جسے کبھی وہ "بیع الخیار" کا نام دیتے ہیں، اور ان دونوں عقدوں کے درمیان تباین کی نسبت قرار دی ہے، کیونکہ خیار تعیین میں عقد میں خیار حاصل نہیں ہوتا ہے، "ان میں سے ایک چیز لازم ہوتی ہے، بلکہ صرف تعیین میں خیار حاصل ہوتا ہے، اور ان دونوں میں سے صرف ایک کو رد کرسکتا ہے"[2]۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۵۴، نیل الاوطار ۳/ ۱۷۲، اختلاف الفقہاء للطبری ۳۲/ ۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الدردیر ۳/ ۱۰۶۔

اور مالکیہ نے اشارہ کیا ہے کہ (اختیار) کبھی خیار کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اور کبھی اس سے الگ ہوتا ہے، تو کبھی صرف بیع خیار ہوگی (اور یہ خیار شرط ہے جو معروف ہے) اور کبھی صرف بیع اختیار ہوگی (وہ خیار تعیین کے ساتھ موسوم ہے) اور کبھی بیع خیار اور اختیار دونوں ہوگی" اور یہ وہ بیع ہے جس میں بائع خریدار کے لئے تعیین میں اختیار کا حق دیتا ہے، اور اس کے بعد وہ اس چیز میں جس کی تعیین کرے گا، خیار کے ذریعہ لینے اور رد کا حق رکھتا ہے" اور ظاہر یہ ہے کہ مالکیہ اختیار تعیین کے خیار سے علاحدہ ہونے پر متنبہ ہوئے ہیں، کیونکہ ان حضرات نے اس کے مؤقت ہونے کی شرط لگائی ہے، جبکہ حنفیہ نے تفصیل کی ہے کہ توقیت کی شرط اس وقت ہے جبکہ خیار تعیین خیار شرط سے خالی ہو، اور اس پر مستزاد یہ ہے کہ ان کی کتابوں میں عموماً خیار شرط کا ذکر خیار تعیین سے متصل ہوتا ہے، لہٰذا ان کی عبارتوں میں اس سے احتراز منقول نہیں ہے[1]۔

اور ابن مفلح نے ذکر کیا ہے کہ فقہاء حنابلہ میں سے ابوالوفاء بن عقیل کا یہ قول ہے، اور اس کو کتاب المفردات میں ذکر کیا ہے، (اور ان کا قول جمہور حنابلہ کے مخالف ہے) اور یہی شریف اور ابوالخطاب کا ظاہر کلام ہے، فقہاء حنابلہ نے اس کی مثال اس سے دی ہے کہ چند بکریوں میں سے ایک غیر متعین بکری کی بیع ہو جبکہ قیمت مساوی ہو[2]۔

(۱) المبسوط ۱۳/ ۵۵، البدائع ۵/ ۱۵۷، فتح القدیر ۵/ ۱۳۱، شرح الدردیر علی خلیل ۳/ ۱۰۷، الدسوقی ۳/ ۱۰۵، الحطاب ۴/ ۴۲۳، اور صاحب بدایۃ المجتہد نے ذکر کیا ہے کہ اگر دونوں کپڑے دو صنف سے ہوں اور وہ دونوں ایسے ہوں کہ ایک کی جگہ دوسرے کو حوالہ نہیں کیا جاسکتا ہے، تو اس میں امام مالکؒ، اور امام شافعیؒ کے مابین اختلاف نہیں ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اور اگر دونوں ایک ہی صنف سے ہوں تو امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اور امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا (۲/ ۱۲۸)۔

(۲) الدسوقی ۳/ ۱۰۵، کشاف القناع ۳/ ۱۶۷، ۱۶۸، مطالب أولی النہی ۳/ ۳۱،

یہ حضرات اسے ثابت کرتے ہیں، اور شافعیہ اس کی نفی کرتے ہیں، سوائے قول قدیم کے جسے متولی نے نقل کیا ہے کہ یہ (صورت سابقہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کی طرح) صحیح ہے۔ نووی نے کہا: یہ شاذ اور مردود ہے، اور شافعیہ نے اسے منع کرتے وقت اسے عین مبیع کی جہالت کے مسائل میں سے قرار دیا ہے، اور فقہاء شافعیہ نے اس عقد کے بطلان کی صراحت کی ہے، چاہے عقد متعدد اشیاء میں سے کسی ایک پر واقع ہوا ہو، یا ایک کو چھوڑ کر کل پر واقع ہوا ہو، اور جمہور حنابلہ کا مذہب یہی ہے، انہوں نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ یہ عقد باطل ہے، اگرچہ ان اشیاء کی قیمت برابر ہو جن میں سے کسی کو اسے اختیار کرنا ہے[1]، اور اس میں اختلاف ہے، (اس کا تعلق مبیع کی تعیین کے کافی ہونے سے ہے، اور اس کا خیار تعیین کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے) اور حنابلہ نے اس کے ممنوع ہونے پر اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ یہ بیع اور استثناء کے باب سے ہے، اور "**نهى ﷺ عن الثنيا إلا أن تعلم**"[2] (نبی پاک ﷺ نے استثناء سے منع فرمایا ہے، الا یہ کہ اس کا علم ہو) اور اس لئے کہ یہ غرر ہے اور جھگڑے کا سبب بن سکتا ہے۔

= الفروع لابن مفلح ۴/۲۶۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/۳۱۲، شرح الروض ۲/۱۴، چاہے قیمتیں مساوی ہوں یا نہ ہوں، اور چاہے کہا ہو کہ تمہیں خیار تعیین ہوگا یا نہیں، اور رملی نے اپنے حاشیہ میں منع کی علت غرر کو قرار دیا ہے، اور اس لئے کہ عقد میں مورد نہیں ہے، جو فی الحال اس سے متاثر ہو۔

(۲) حدیث: "نهي عن الثنيا إلا أن تعلم" کی روایت مسلم (۳/۱۱۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت جابرؓ سے کی ہے، سوائے آپ ﷺ کے قول: "إلا أن تعلم" کے، اس کی روایت ترمذی (۳/۵۷۶ طبع الحلبی) نے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والثنيا إلا أن تعلم" اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

خیار تعیین کی مشروعیت کی دلیل:

۶- حنفیہ نے اس کی مشروعیت کے لئے خیار شرط پر قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے، کیونکہ یہ اس معنی میں ہے جس کے بارے میں شرع وارد ہوئی ہے، اور وہ خیار شرط ہے، لہٰذا اس کے ساتھ اس کو لاحق کرنا جائز ہوگا، کیونکہ خیار شرط کی مشروعیت دھوکہ کو دور کرنے کی حاجت کے پیش نظر ہے، اور اس قسم کی بیع کی حاجت بھی متحقق ہے، تو حاجت کا اعتبار اس عقد کے حکم میں ہے جس کے بارے میں شرع وارد ہوئی ہے، اور خیار شرط پر اس کے قیاس کے باوجود فقہاء حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ قیاس کے خلاف استحساناً ثابت ہے، اور مقصود یہ ہے کہ یہ عام طور پر نظریہ قیاس کے خلاف ہے، جہاں تک اس کی دلیل کا تعلق ہے تو وہ خیار شرط پر قیاس ہے، اس لئے کہ خیار شرط بذات خود خلاف قیاس ثابت ہوا ہے، جو کہ لزوم ہے (قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع لازم ہو اور خیار شرط میں بیع لازم نہیں ہوتی)، اور حنفیہ نے ذکر کیا ہے: اس میں جو جہالت ہے وہ جھگڑے کا سبب نہیں بنتی، اس لئے کہ خریدار تعیین کے سلسلہ میں با اختیار ہے، لہٰذا جس چیز کو وہ اختیار کرے گا، اس میں کوئی نزاع کرنے والا نہیں ہے[1]۔

خیار تعیین کے پائے جانے کی شرطیں:

الف- صلب عقد میں تعیین کی شرط کا تذکرہ:

۷- ایجاب اور قبول میں تعیین کی شرط کا تذکرہ اس طرح کے الفاظ میں ضروری ہے، مثلاً: "**على أنک بالخيار في أيهما شئت**" (تم کو ان دونوں میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق ہوگا)، یا

(۱) العنایہ شرح الہدایہ ۵/۱۳۰، فتح القدیر ۵/۱۳۱، المغنی ۴/۹۹، المجموع ۹/۳۱۳۔

کہے: "علی أن تأخذ أیهما شئت" (تمہیں اختیار حاصل ہوگا کہ ان دونوں میں سے جسے چاہو لے لو)، تاکہ خیارتعیین کے سلسلہ میں صراحت ہو، ورنہ جہالت کی وجہ سے عقد فاسد قرار پائے گا، اور ''خیار'' کا ذکر شرط نہیں ہے، بلکہ ایسے لفظ کا استعمال کافی ہے جو اس کے معنی کو ادا کرے، چاہے جو لفظ بھی ہو، جیسے (فروخت کرنے والے) کا قول "علی أن تحتفظ بأحدهما و تعید الباقی" [1] (اس شرط پر کہ ایک کو رکھ لو اور دوسرے کو لوٹا دو)۔

ب- جن چیزوں میں اختیار دیا جائے وہ ذوات القیم کے قبیل سے ہوں:

۸- قیمی سے اس جگہ ایسی چیز مراد ہے، جس کی کوئی نظیر نہ ہو، یا وہ چیز ہے جس کا مثل بازاروں میں نہ پایا جاتا ہو، یا پایا جاتا ہو مگر قیمت میں معتد بہ تفاوت کے ساتھ، اور ایسی مثلی اشیاء جن کی جنس باہم مختلف ہو، تو یہ قیمی اشیاء کے ساتھ ملحق ہوں گی۔ بہر حال وہ مثلی چیزیں جن کی جنس متحد ہوں، ان کو قیمی کے ساتھ لاحق کرنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ حاجت (جس کی وجہ سے خیارتعیین کی مشروعیت ہوئی ہے) یہ تفاوت کی صورت میں ہے، برخلاف مثلی اشیاء کے، کیونکہ (اس میں خیار تعیین کی) شرط لگانے سے کوئی فائدہ نہیں ہے، اور بیکار ہوگا، پس ضروری ہے کہ وہ چیزیں آپس میں متفاوت ہوں۔

اور حنفیہ نے کہا ہے کہ چاہے قیمت یکساں ہو یا مختلف دونوں برابر ہیں، جبکہ مالکیہ اور بعض حنابلہ جو خیارتعیین کے قائل ہیں انہوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اشیاء قیمت میں مساوی ہوں [2]۔

(۱) شرح المجلۃ للأ تاسی ۲/ ۲۶۱ نقلاً عن البحر الرائق۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۳۰، شرح المجلۃ للأ تاسی ۲/ ۲۶۰، الفروع ۴/ ۲۶، المبسوط ۳/ ۵۶، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۵۵، ۵۶ نقلاً عن المحیط، الحطاب ۴/ ۴۲۶، پس اگر ان دونوں کا اختلاف ہو تو اس صورت میں بیع فاسد میں مبیع کے ضمان کا ضامن ہوگا۔

ج- خیار کی مدت معلوم ہو:

۹- یہ حنفیہ کا معتمد قول ہے، اور زیلعی نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، کیونکہ اس میں فائدہ نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین یوم سے زیادہ کی مدت جائز نہیں ہے، اور صاحبین نے مدت کو مطلق رکھا ہے، بشرطیکہ معلوم ہو، اور اسے زیلعی اور دیگر فقہاء نے راجح قرار دیا ہے، اور بابرتی اور زیلعی نے یہ فرق کیا ہے کہ جن کے نزدیک خیارتعیین کے لئے خیار شرط لازم ہے، ان کے قول کی بنیاد پر خیارتعیین کے موقت نہ ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ مدت خیار اس سے بے نیاز کر دیتی ہے، لیکن اس قول کی بنیاد پر کہ خیارتعیین کا خیار شرط سے خالی ہونا جائز ہے، توقیت ضروری ہے [1]۔

د- جن چیزوں میں اختیار دیا جائے، وہ تین سے زیادہ نہ ہوں:

۱۰- اس شرط کی بنیاد پر جائز نہیں ہے کہ تین سے زیادہ چیزوں میں یہ خیار ہو، کیونکہ تین سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے، اس لئے کہ تین جید (عمدہ)، وسط (درمیانی) اور ردی (خراب) پر مشتمل ہوتا ہے، (دو میں سے ایک میں خیار ہو یہ بدرجہ اولی جائز ہے)، فقہاء نے کہا ہے کہ جو زائد ہوگا وہ مکرر ہوگا، اس کی ضرورت نہیں ہے، اور خیار کی مشروعیت حاجت کی وجہ سے ہوئی ہے [2]۔

ھ- عاقد کی طرف سے اختیار کیا گیا عدد:

۱۱- کیا یہ شرط ہے کہ عاقد کی طرف سے اختیار کیا گیا عدد ایک سے زیادہ نہ ہو، یعنی جس کو وہ اختیار کرے (وہ ایک سے زائد نہ ہو) یا

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۲۱، العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۱۳۱۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۳۰، نیز العنایہ۔

اسے (مثلاً) دو چیزوں کے اختیار کا حق حاصل ہے؟ تو اس سلسلہ میں ہمیں حنفیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی ہے، لیکن جن صورتوں کو ان حضرات نے ذکر کیا ہے، ان سے پتہ چلتا ہے کہ صرف ایک کو اختیار کرے گا، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اسے صرف ایک چیز کے اختیار کرنے کا حق ہے، جیسا کہ حطاب نے کہا ہے [1]۔

و- خیارتعیین کا خیارشرط کے ساتھ متصل ہونا:

۱۲- اس خیار کا خیارشرط کے ساتھ مضبوط تعلق ہے، بلکہ یہ اپنی مشروعیت اور بیشتر احکام مثلاً مدت اور سقوط کے اعتبار سے اسی سے متفرع ہے، اسی وجہ سے فقہاء اس کا تذکرہ خیارشرط کے باب میں کرتے ہیں، اور اس کے باوجود وہ مستقل خیار ہے، اور خیارشرط کے ساتھ اس کے تعلق کا سبب یا تو یہ ہے کہ خیارتعیین خیارشرط کے ساتھ عموماً مشروط ہوتا ہے، تاکہ عقد اپنی اصل میں لازم نہ ہو، اور خریدار کو سب کی واپسی کا حق ہو، یا اس قول کی بنیاد پر کہ خیارشرط کے ساتھ اس کا اتصال شرط ہے، اور یہ امام محمد کی جامع صغیر میں مذکور ہے، اور اس جگہ اس کی شرط لگانے کے بعد حنفیہ کی ایک دوسری رائے ہے، جس کو امام محمدؒ نے الجامع الکبیر میں ذکر کیا ہے [2]۔

ز- صاحب خیار کون ہوگا:

۱۳- دونوں عقد کرنے والوں میں سے کسی کے لئے بھی اس خیار کی شرط لگائی جاسکتی ہے، تو خیار خریدار کو حاصل ہوگا جبکہ عقد اس شرط پر واقع ہوا ہو کہ خریدار اشیاء ممیّزہ میں سے جسے چاہے اس بیان کردہ ثمن کے عوض اختیار کرلے، تو صاحب خیار خریدار ہوگا، اور اسی کو تعیین کا حق حاصل ہوگا، اور خیار فروخت کرنے والے کے لئے ہوگا جبکہ دونوں نے عقد میں ذکر کیا ہو کہ بائع ہی کو ان اشیاء میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق حاصل ہوگا جو کہ موضوع تعیین ہیں، تو اس جگہ بائع صاحب خیار ہوگا، اور وہی تعیین کرے گا۔

اور اس کا اعتبار نہیں ہے کہ شرط بائع کی طرف سے لگائی جائے یا خریدار کی طرف سے، بلکہ اس کے الفاظ پر غور کیا جائے گا، چنانچہ اگر خریدار نے کہا ہے کہ میں نے تم سے ان دونوں کپڑوں میں سے ایک کپڑے کو اس شرط پر خریدا کہ تم ان دونوں میں سے جس کو چاہو اس کی متعین قیمت کے بدلے مجھے دے دو، تو اس صورت میں خیار فروخت کرنے والے کو ہوگا، اور وہی خیار سے فائدہ اٹھانے والا ہوگا، حالانکہ خیار کی شرط لگانے والا خریدار ہے، اس کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوگا، اس کا حکم اسی طرح ہے جیسا کہ اگر شرط طرفین کے اتفاق سے لگائی جاتی، بلکہ یہ حقیقت میں ان دونوں کی طرف سے معتبر ہے، اس لئے کہ اس پر دونوں ارادوں کا باہم متفق ہونا ضروری ہے، پس اعتبار اس کا ہے کہ کس کے لئے خیار کی شرط لگائی گئی ہے، شرط کے ذکر کرنے والے کا اعتبار نہیں ہے۔

اور یہ جائز نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں فروخت کنندہ اور خریدار دونوں کے لئے خیارتعیین کی شرط لگائی جائے، کیونکہ یہ جہالت فاحشہ کی طرف لے جائے گا، جو نزاع پیدا کرے گی، اور تنہا خریدار کو خیار حاصل ہونے کی صورت میں تنہا اسی کے تعیین کے بارے میں بااختیار ہونے کے سبب جہالت خفیف ہونے کی وجہ سے معاف ہوجاتی ہے، لیکن اگر اختیار ان دونوں کے لئے ہو تو ان کی رغبت مختلف ہوگی اور نزاع پیدا ہوگا [1]۔

---

(۱) الحطاب ۴/ ۴۲۴، ۴۲۵، بہرحال تین کا اختیار کرنا تو وہ بعید ہے۔

(۲) الہدایہ و فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۱۳۰، ۱۳۲، البدائع ۵/ ۱۵۷، ۲۶۱، المبسوط ۱۳/ ۵۵، الحطاب ۴/ ۴۲۳، الخرشی ۴/ ۳۷، الدسوقی ۳/ ۱۰۵، المقدمات ۲/ ۵۶۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۰، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/ ۲۶۰، ۲۶۱، جامع الفصولین

عقد پر خیارتعیین کا اثر:

اس کا عقد کے حکم پر اثر:

۱۴- حنفیہ میں سے ملا خسرو نے ذکر کیا ہے کہ خیارتعیین خیار شرط کی طرح عقد کے حکم یعنی انتقال ملکیت کو سرے سے رد کردیتا ہے، لیکن شرنبلالی نے اس کے حاشیہ پر اسے تسلیم نہیں کیا ہے، اور اس مخالفت کی علت اپنے قول سے ذکر کی ہے: وجہ یہ ہے کہ جن چیزوں میں سے تعیین کرنی ہے ان میں سے ایک سے حکم کو نہیں روکا گیا ہے، بہت سے بہت یہ ہے کہ اس کے بیان کا اسے اختیار ہے، اس قول کی بنیاد پر کہ عقد میں خیار شرط مشروط نہیں ہے، جیسا کہ جامع کبیر میں ہے، اور فخر الاسلام نے اسے صحیح قرار دیا ہے[(۱)]۔

اور یہ واضح ہے، کیونکہ خیارتعیین جب خیار شرط سے خالی ہو تو لزوم عقد پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ خیارتعیین اختیار کرنے کا حق ہے اور عقد کے حکم کو معلق کرنا نہیں ہے۔

پس خیارتعیین میں عقد کے ذریعہ ان اشیاء میں سے کسی ایک پر ملکیت ثابت ہوجاتی ہے جو محل خیار ہیں، مخصوص طور پر کسی ایک کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور نہ یہ ملکیت ان اشیاء کے علاوہ کسی اور کی طرف متجاوز ہوتی ہے، اسی لئے اگر ان چیزوں پر قبضہ کرلیا جن میں اختیار حاصل تھا تو ان میں سے ایک چیز مبیع قرار پائے گی، جو قابل ضمان ہوگی، اور باقی چیزیں اس کے ہاتھ میں امانت ہوں گی[(۲)]۔

اور مالکیہ نے اختیار کے ذریعہ الزام اور ضمان کے بارے میں حسب ذیل صراحت کی ہے: جب اختیار کی مدت گذر جائے اور اختیار نہ کرے، (حالانکہ اسے خیارتعیین حاصل تھا جو خیار شرط سے خالی تھا) تو دونوں کپڑوں میں سے اسے نصف لازم ہوگا، کیونکہ ایک کپڑا اس پر لازم ہوگیا، اور اسے علم نہیں ہے کہ وہ کپڑا ان دونوں میں سے کون ہے، لہذا واجب ہوگا کہ وہ ان دونوں میں شریک ہو۔

اور اسی کے مثل وہ صورت ہے جبکہ وہ (خریدار) دونوں کپڑوں یا ان میں سے کسی ایک کے ضائع ہونے کا دعویٰ کرے تو اس پر دونوں کپڑوں میں سے نصف لازم ہوگا، چاہے وہ دونوں کپڑے اس وقت فروخت کنندہ کے قبضہ میں ہوں یا خریدار کے قبضہ میں، اور چاہے مبیع غائب ہونے والی چیزوں میں سے ہو یا ان میں سے نہ ہو، اور چاہے ضائع ہونے پر بینہ قائم ہو یا نہ ہو، کیونکہ بیع لزوم کا فائدہ دیتی ہے، اور اس نے بطور لزوم دو چیزوں پر قبضہ کرلیا، یعنی قبضہ کے وقت سے اس کے لئے دو چیزوں میں سے ایک لازم ہے، اور دونوں کپڑوں میں سے نصف کا لزوم بلاشبہ اس پورے ثمن کے عوض ہوگا، جس پر عقد واقع ہوا ہے۔

پس مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ مدت تعیین کے گذرنے اور صاحب اختیار کے تعیین سے گریز کرنے کی صورت میں اس کو تعیین پر مجبور نہیں کیا جائے گا، بلکہ وہ لوگ شرط تعیین کے تقاضے اور مقصد کو نافذ کرتے ہیں یعنی محل عقد کے نصف یا تہائی کا مالک بننا قرار پائے گا[(۱)]۔

خیارتعیین میں ہلاک شدہ کا تاوان:

۱۵- جن اشیاء میں اختیار حاصل ہوا گر ان میں سے کوئی ایک ہلاک ہوجائے یا عیب دار ہوجائے تو اس میں اس کے ثمن کے عوض بیع لازم ہوگی، اور دوسری چیز امانت کے لئے متعین ہوجائے گی، (یہاں تک کہ اگر دوسری چیز پہلی چیز کی ہلاکت کے بعد ہلاک ہوجائے یا عیب دار ہوجائے تو اس پر اس کی قیمت میں سے کچھ بھی لازم نہیں ہوگا) اس لئے کہ عیب کو نہیں لوٹایا جاسکتا ہے، کیونکہ عیب دار ہوجانے کو ضرورۃً

= ۱/۳۴۵، خیارتعیین بائع کی طرف سے جائز ہے، جیسا کہ مشتری کی جانب سے جائز ہے۔

(۱) الدرر لملا خسرو وحاشیۃ الشرنبلالی ۲/۱۵۱۔

(۲) البدائع ۵/۲۶۱، فتح القدیر ۵/۱۳۲، اور ان دونوں میں تفصیلات اور ہلاک کی صورت میں ضمان کے مسئلہ میں فروع کا بیان ہے۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۱۰۶، ۱۰۷، الخرشی ۴/۳۵، المقدمات ۲/۵۶۵۔

اختیار کرنا مان لیا گیا ہے [1]، اگر ان میں سے ایک چیز قبضہ سے پہلے ہلاک ہوگئی تو بیع باطل نہیں ہوگی اور خریدار کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو باقی کو اس کے ثمن کے ذریعہ لے لے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے، اور اگر قبضہ سے پہلے کل ہلاک ہوگیا تو بیع باطل قرار پائے گی۔

اور اگر قبضہ کے بعد دونوں چیزیں ایک ساتھ ہلاک ہوگئیں تو خریدار پر ان دونوں میں سے ہر ایک کے ثمن کا نصف لازم ہوگا، اس لئے کہ بیع اور امانت دونوں عام ہیں، لہٰذا ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے مقابلہ میں مبیع ہونے کا زیادہ حق دار نہیں ہے [2]۔

اور مالکیہ کا کلام سابقہ مسئلہ میں گذر چکا ہے۔

خیارتعیین کی توقیت:

۱۶- راجح قول کے مطابق یہ شرط ہے کہ یہ خیار مدت معینہ کے ساتھ موقت ہو بشرطیکہ یہ خیار شرط کو شامل نہ ہو، اس قول کی بنیاد پر کہ خیار تعیین خیار شرط کے بغیر بھی صحیح ہے، لیکن اگر خیار شرط کو شامل ہو تو مدت خیار ان دونوں کے لئے ہوجائے گی، اور توقیت کا فائدہ یہ ہے کہ مدت کے گذرنے کے بعد اس شخص کو تعیین پر مجبور کیا جائے گا جسے اس کا اختیار حاصل ہے، دوسرے سے ضرر کو دور کرنے کے لئے، جبکہ وہ شخص جسے خیار تعیین حاصل ہو، وہ ٹال مٹول سے کام لے، ابن قاضی سماوہ نے کہا: ''خیار تعیین جائز نہیں ہے مگر یہ کہ تین دنوں کے ساتھ موقت ہو، مگر یہ کہ اس کے ساتھ خیار شرط ہو'' [3]۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۰، العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۱۳۲، اور اس اعتراض کو کہ یہ خریداری کے لئے بھاؤ تاؤ کرنے سے کم نہیں ہے اور اس میں قیمت واجب ہوتی ہے، اس طرح رد کیا ہے کہ وہاں قبضہ بیع کی جہت سے ہوا ہے، اور یہ اس طرح نہیں ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۳۲، ۱۳۳، اور اس میں بہت زیادہ تفصیلات ہیں، البدائع ۵/ ۲۶۱، ۲۶۳۔

(۳) تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۲۱، فتح القدیر ۵/ ۱۳۱، جامع الفصولین ۱/ ۲۴۵۔

اور شرائط کے ذیل میں مدت کی معلومیت اور خیار شرط کے ساتھ اس خیار کے تعلق کی بحث گذر چکی ہے۔

خیارتعیین کا سقوط:

۱۷- فقہاء کے اقوال اس بارے میں آئے ہیں کہ خیار تعیین ان چیزوں کے ذریعہ ساقط ہوجاتا ہے جن کے ذریعہ خیار شرط ساقط ہوتا ہے [1]۔

اور ان چیزوں کا بیان جن کے ذریعہ خیار شرط ساقط ہوجاتا ہے ''خیار شرط'' کی اصطلاح میں آئے گا۔

خیارتعیین کا منتقل ہونا:

۱۸- خیار تعیین موت کی صورت میں صاحب خیار کے وارث کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، اور وہ اس بارے میں صاحب خیار کے قائم مقام ہوجاتا ہے کہ وہ محل خیار اشیاء میں سے کسی کو اختیار کرے، اور اس کی علت یہ ہے کہ اس کے وارث کا ان اشیاء کے ضمن میں جو محل خیار ہیں ثابت شدہ مال ہے، پس وارث پر واجب ہے کہ اس چیز کی تعیین کرے جسے وہ اختیار کرے اور جو چیز اس کی نہیں ہے اسے اس کے مالک کو واپس کردے۔

اور ثمن کی ادائیگی ترکہ سے ہوگی، اگر اس نے زندگی کی حالت میں ادا نہ کیا ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی طرف مورث کی ملکیت منتقل ہوتی ہے اور یہ متمیز نہیں ہے، بلکہ ملک غیر کے ساتھ مخلوط ہے، جو کہ بائع ہے، تو اس کے لئے اپنے ملک کی تعیین اور ملک غیر سے اسے علاحدہ کرنے کے لئے خیار ثابت ہوگا [2]۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۵۶، نقلاً عن الفتاویٰ الظہیریہ، شرح المجلۃ للأتاسی ۲/ ۲۶۱۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۲۴۵، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۵۵، البدائع ۵/ ۲۶۲۔

خیارتفرق الصفقہ

تعریف:

۱-صفقہ لغت میں صفق کااسم مرّہ ہے، اور یہ فروختگی یا بیعت کے وقت ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر یا دوسرے کے ہاتھ پر مارنا ہے، اورعرب کا طریقہ یہ تھا کہ جب بیع ہوجاتی تو فروخت کنندہ اور خریدار میں سے ہرایک اپنا ہاتھ دوسرے کے ہاتھ پر مارتا، یہیں سے صفقہ کا استعمال خود عقد بیع کے معنی میں ہونے لگا، کہا جاتا ہے: "بارک الله لک في صفقة يمينک" اللہ تعالیٰ تمہارے دائیں ہاتھ کے معاملہ میں برکت عطا فرمائے، اور اسی قبیل سے حضرت عمرؓ کا قول ہے:"البيع صفقة أو خيار " یعنی بیع حتمی طور پر کی جاتی ہے یا خیار کے ساتھ، یہ صفقہ کا مفہوم ہے، بہرحال تفریق تو اس کی لغوی تشریح کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اس کا معنی (یا اس کے معانی) تمام مستعمل ہیں اور سمجھ میں آنے والے ہیں، اور اس میں سے ایک معنی وہ ہے جو لفظ تفریق کی صفقہ کی طرف اضافت کی صورت میں پیدا ہوتا ہے، اور یہ معنی اس مرکب اضافی کے معنی شرعی کے ساتھ متحد ہے[1]۔

اور اصطلاح میں تفریق صفقہ کا معنی یہ ہے کہ عقد کا حکم تمام معقود علیہ کو شامل نہ ہو، یا یہ کہ سب کو شامل ہو، پھر اس سے علاحدہ ہوجائے، پس ایک ہی معاملہ جو مجتمع ہو کبھی متفرق ہوجاتا ہے یا اس میں تبعیض یا تجزی پیدا ہوجاتی ہے، اور ان تمام مترادفات سے فقہاء اس کو تعبیر کرتے ہیں، چنانچہ اسے تفرق صفقۃ، یا تبعیض صفقۃ یا تجزی صفقۃ کا نام دیتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعد دِصفقہ:

۲-تفریق کا تصور ایک ہی صفقہ میں ہوگا، اور ایک صفقہ کو دو صفقوں سے تمییز کرنا کبھی کبھی دشوار ہوجاتا ہے، بالخصوص ایک عقد میں دو یا اس سے زیادہ سامانوں کے جمع ہونے کی صورت میں، اس لئے کہ مدار ظاہری صورت پر نہیں ہے، بلکہ شرعی اعتبار سے تعدد کی حقیقت پر ہے، اور شافعیہ نے اتحاد صفقہ اور اس کے تعدد کے ضابطہ کو اہتمام سے بیان کیا ہے[1]۔

پس صفقہ اس صورت میں متعدد ہوتا ہے جبکہ دو چیزیں ایک ہی ساتھ ثمن کی تفصیل کے ساتھ فروخت کی جائیں، اور ثمن کی یہ تفصیل عقد کے آغاز کرنے والے کی طرف سے ایجاب کے وقت ہوگی، اور صحیح قول کی بنیاد پر یہ شرط نہیں ہے کہ قبول میں دوبارہ تفصیل کی جائے، اور اسی طرح مطلقاً عاقد کے تعدد کی وجہ سے بھی صفقہ میں تعدد ہوتا ہے، چاہے وہ بیچنے والا ہو یا خریدار اور تعدد بائع کی وجہ سے صفقہ کے تعدد کی مثال یہ ہے: دو آدمی ایک آدمی سے کہیں:"بعناک هذا بكذا" ہم نے آپ کے ہاتھ اس سامان کو اتنی قیمت پر فروخت کیا، (اور مبیع دونوں کے درمیان مشترک ہو)، اس کے بعد خریدار نے ان دونوں کے حصہ کو قبول کرلیا، تو یہ دو معاملہ ہیں، اور اسے (خریدار کو) حق حاصل ہوگا کہ مثلاً عیب کے ذریعہ ان میں سے ایک

(۱) المصباح المنیر، المغرب للمطرزی، القاموس، المعجم الوسیط، مادہ: "صفق"۔

(۱) اتحاد ایک چیز میں انفراد اور دو چیزوں میں اتحاد اجتماع کا نام ہے تاکہ وہ دونوں ایک ہی چیز ہوجائیں۔

کے حصہ کولوٹا دے، اور خریدار کی وجہ سے عقد کے تعدد کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص دو آدمیوں سے کہے: "بعتكما هذا بكذا" میں نے تم دونوں کے ہاتھوں اس سامان کو اتنی قیمت پر فروخت کیا، یا دو آدمی ایک شخص سے یہ کہیں: "اشترينا منك هذا بكذا" ہم دونوں نے تم سے اس چیز کو اتنے دام میں خریدا[1]۔

پس وہ تفریق جو خیار کو واجب کرتی ہے اس سے مراد وہ تفریق ہے جو ایک ہی صفقہ (معاملہ) میں واقع ہو، یعنی ایسے معاملہ میں ہو جس کے عاقد یعنی فروخت کنندہ یا خریدار متعدد نہ ہوں، اور نہ اس میں متعدد معقود علیہ کی الگ الگ قیمت بیان کی گئی ہو۔

ب۔ ایک بیع میں دو بیع کا معاملہ:

۳- ایک بیع میں دو بیع کے معاملہ سے مراد یہ ہے کہ ایک عقد میں دو بیع کو جمع کیا جائے، اور اس عقد کو دو بیع تعدد ثمن کے اعتبار سے کہا گیا، علماء کا اس کی صورت اور اس کے احکام کے بیان میں اختلاف ہے، ان اقوال کی تفصیل کے لئے "بيعتان في بيعة" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

تقسیم اور مختصر احکام:

۴- فقہاء حنفیہ نے تفریق صفقہ کے حکم کو صرف بعض مبیع کی ہلاکت کی حالت میں ذکر کیا ہے، جبکہ ان حضرات نے خیارات کو شمار کراتے وقت خیار تفریق کو مستقل نام سے نہیں ذکر کیا ہے، بلکہ تفرق صفقہ کو اسی خاص حالت کے ساتھ ملا دیا ہے[2] پھر ان حضرات نے تفرق صفقہ کے احکام کو عیب دار مبیع کی واپسی کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، بغیر اسے خیار قرار دیئے ہوئے، بلکہ اسے "عیب" قرار دیا جو عیب دار مبیع کی واپسی کو لازم کرتا ہے، اور اس کے برداشت کرنے سے بائع کی حفاظت لازم ہے[1]۔

لیکن حنفیہ نے حالت استحقاق کے بارے میں اختلاف کیا ہے، اور اس کے احکام کو کتاب البیوع میں ذکر کیا ہے۔

اور بعض فقہاء شافعیہ نے تعدد صفقہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے، ابتداء میں، یا دوام میں، یا اختلاف احکام میں، اور جو ابتداء میں ہوتا ہے، اس میں کوئی سبب شرعی ہوتا ہے، اور اس کے عکس وہ ہے جو دوام میں ہوتا ہے، اور اس کا سبب حسی ہوتا ہے، اور صفقہ کی تقسیم سبب کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ خیارات کا ثبوت دو طریقوں سے ہوتا ہے، ارادہ سے اور حکم سے اور اس لئے کہ خیارات کا نام زیادہ تر ان اسباب ہی کے ساتھ رکھا جاتا ہے، جہاں تک تیسری قسم کی بات ہے جسے وہ لوگ "الاختلاف في الأحكام" کہتے ہیں، اور اس کی مثال دو عقدوں: بیع اور اجارہ یا اجارہ اور سلم کے درمیان جمع کے ذریعہ دیتے ہیں، حقیقت میں یہ اس کی مستقل قسم نہیں ہے بلکہ یہ ابتداء میں تفریق کی داخلی تقسیم ہے، اسی وجہ سے ابن حجر نے اسے تیسری قسم کے طور پر الگ سے ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ مسائل کی صورت میں اسے بیان کیا ہے، اور (شیروانی) کو ان کی مراد کا ادراک نہیں ہوا، اس لئے اس کے حاشیہ میں انہوں نے متنبہ کیا ہے کہ یہ تیسری قسم ہے[2]۔

اور حنابلہ نے صفقہ کے مشتملات کی وحدت اور تعدد کے اعتبار سے صفقہ کی تین صورتیں ذکر کی ہیں، اور پہلی صورت کا تفرق صفقہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، جو کہ معلوم اور مجہول کی بیع ہے، اور آخری دونوں صورتیں یہ ہیں:

---

(۱) تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۴؍۳۳۰، ۳۳۱، مغنی المحتاج ۲؍۴۲، الوجیز ۲؍۱۴۰، المجموع شرح المہذب ۹؍۴۳۲۔

(۲) رد المحتار ۴؍۴۶، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۰۸، البحر الرائق ۶؍۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳؍۸۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۲؍۴۲، تحفۃ المحتاج و حاشیۃ الشروانی ۴؍۳۳۰، المجموع ۹؍۴۳۲۔

۱- بعض کا مالک ہونے کی صورت میں کل کی بیع۔

۲- غیر متقوم کے ساتھ متقوم کی بیع۔

ان دونوں صورتوں کے احکام خریدار کے لئے ثبوت خیار کے لحاظ سے ایک ہیں، اور اسی وجہ سے کبھی حنابلہ کے علاوہ دیگر فقہاء ان دونوں کو ایک ہی عنوان کے تحت جمع کر دیتے ہیں، جس کی تعبیر کبھی اس طرح کرتے ہیں: "صفقہ کا ایسی دو چیزوں پر مشتمل ہونا جن دونوں پر اجزاء کے اعتبار سے ثمن کی تقسیم نہیں ہوتی"۔

اور دو اہم مثالیں یہ ہیں:

الف- اپنی اور غیر کی ملک کو (ایک ساتھ) فروخت کرنا۔

ب- سرکہ اور شراب یا ان دونوں جیسی چیزوں کو (ایک ساتھ) فروخت کرنا۔

بہر حال جس چیز پر عقد صحیح نہیں ہے تو وہ باطل ہے یا مالک کی اجازت پر موقوف ہے، اور دوسری چیز کے بارے میں حنابلہ کی دو روایتیں ہیں، اور امام شافعی کے بھی دو اقوال ہیں، اور شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر (مالک) عقد کی اجازت دے دے تو خریدار کے ذمہ کتنا ثمن لازم ہوگا، ان دونوں میں صحیح قول یہ ہے کہ صرف مملوک کے حصہ کے بقدر ثمن لازم ہوگا، جبکہ دونوں قیمتوں کو تقسیم کر دے اور اس کے لئے فقہاء شافعیہ نے خیار ثابت کیا ہے، اگر عقد صحیح ہو، اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک نے اس کی ملکیت میں صحیح قرار دیا ہے، اور باقی کو مالک کی اجازت پر موقوف رکھا ہے [1]، ابن قدامہ نے کہا ہے: "اس قسم میں انشاء اللہ فساد کا قول اظہر ہے، اور رہن، ہبہ اور تمام عقود میں جبکہ جائز اور ناجائز دونوں قسم کی چیزیں جمع ہوں، ان کا حکم بیع کے حکم کی طرح ہے، مگر ان عقود میں ظاہر صحت ہے، کیونکہ یہ عقود معاوضہ کی قسم

(۱) المغنی ۴/ ۲۱۲، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۵، منتہی الإرادات ۱/ ۳۴۷، المہذب والمجموع ۹/ ۴۲۵۔

سے نہیں ہیں، لہٰذا ان میں عوض کی جہالت نہیں پائی جائے گی [1]۔

پھر انہوں نے ذکر کیا ہے کہ صحت کے قول کی بنیاد پر اگر خریدار کیفیت سے واقف ہو تو خیار حاصل نہیں ہوگا، اور اگر وہ واقف نہ ہو تو اسے معاملہ کو فسخ کرنے اور اسے باقی رکھنے کا خیار حاصل ہوگا، اور بیچنے والے کو خیار حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس مال کی بیع جائز ہے اس میں سے بائع اپنے حصہ کی ملکیت کے ختم کرنے پر راضی ہو گیا۔

علم کی حالت میں خیار حاصل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خریدار نے واقفیت کے ساتھ معاملہ کیا ہے، رہی جہالت کی حالت تو خیار کا سبب موجود ہے، اس لئے کہ معاملہ اس پر مختلف حصوں میں بٹ گیا ہے [2]۔

پھر معاملہ کو رد کرنے یا بلا تاوان اسے باقی رکھنے کے درمیان خیار حاصل ہوگا، الا یہ کہ تفریق صفقہ کے باقی حصہ میں نقص پیدا کر دے، بایں طور کہ تنہا اسے فروخت کرنے کی صورت میں اس کی قیمت کم ہو جائے، جیسے دروازے کے دونوں پٹ، خف کے جوڑے [3]۔

اور کبھی ان کی تعبیر ان الفاظ سے ہوتی ہے "صفقہ دو ایسی چیزوں پر مشتمل ہو، جن پر ثمن کی تقسیم اجزاء کے ذریعہ ہوتی ہے"، جیسے مشترک جانور، اور اس میں حنابلہ کے نزدیک دو اقوال ہیں، ان میں سے ایک قول یہ ہے کہ صرف اس کی ملکیت میں اس کے حصہ کے بقدر ثمن کے ذریعہ معاملہ صحیح قرار پائے گا، اور جس چیز کا وہ مالک نہیں ہوگا اس میں معاملہ فاسد قرار پائے گا، اور یہی امام ابوحنیفہ، امام مالک کا مذہب اور امام شافعی کا ایک قول ہے، اور دوسرا قول (اور یہی امام شافعیؒ کا دوسرا قول

(۱) المغنی ۴/ ۲۱۳، المجموع ۹/ ۳۸۳، نووی نے کہا ہے: "اگر ہم کہیں کہ واجب ثمن ہے تو بائع کو خیار نہیں ہوگا، کیونکہ اس کو ضرر نہیں ہے، اور اگر ہم کہیں کہ قسط کے ذریعہ تو اس میں دو وجہیں ہیں، صحیح یہ ہے کہ اسے خیار حاصل نہیں ہوگا"۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۱۴، المجموع ۹/ ۴۳۰ طبع دوم۔

(۳) منتہی الارادات ۱/ ۳۴۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۵۔

ہے) یہ ہے کہ ان دونوں میں معاملہ صحیح نہیں ہے، ابن قدامہ نے کہا ہے: اولی یہ ہے کہ جس چیز کا وہ مالک ہے، اس میں معاملہ صحیح ہے [۱]۔

اور پورے معاملہ کے فساد کی دلیل یہ ہے کہ حلال وحرام کو جمع کر لیا گیا، پس تحریم غالب ہوگی، کیونکہ جب معاملہ کے تمام معقود علیہ میں عقد کو درست قرار دینا ممکن نہیں ہوتا تو کل میں معاملہ باطل قرار پاتا ہے۔

اور جزء میں صحت کی دلیل یہ ہے کہ اگر دونوں کا معاملہ الگ الگ ہوتا تو ان دونوں کے لئے مستقل حکم ہوتا، لہذا جب ان دونوں کو جمع کر دیا گیا تو ان میں سے ہر ایک کے لئے اس کا حکم ثابت ہوگا، اور اس لئے کہ ان دونوں میں سے جس چیز کا عقد جائز ہے اس میں بیع ایسے شخص کی طرف سے صادر ہوئی ہے جو اس کا اہل ہے، اور بیع اپنے محل میں ہے، اور تمام شرائط کے ساتھ ہے، لہذا صحیح قرار پائے گی، اور بیع ایک سبب ہے جو دونوں محل میں حکم کا متقاضی ہے، اور اس کا حکم ان میں سے ایک میں ممتنع ہے تو دوسرے میں صحیح قرار پائے گا [۲]۔

خیارات تفریق صفقہ کا موجب:

۵- خیار کا استعمال اجازت اور فسخ کے مابین منحصر رہتا ہے، لہذا یہ دیکھا جائے گا کہ وہ کس چیز کو اختیار کرتا ہے، اگر وہ فسخ کو اختیار کرے تو اس میں کوئی اشکال نہیں کہ پورے ثمن کو واپس لے گا، لیکن جب وہ باقی میں عقد کو برقرار رکھنے کو اختیار کرے تو وہ کتنی قیمت ادا کرے گا؟ کیا پورا ثمن، اس کے بارے میں شافعیہ کا ایک قول ہے (کہ پورا ثمن واجب ہوگا)، اس قول کی بنیاد طاری کو مقارن کے ساتھ لاحق کرنا ہے، یا اس پر باقی مال کے حصہ کی قیمت لازم ہوگی، (یہ شافعیہ کا دوسرا قول ہے اور یہی ان کے نزدیک صحیح ہے)، کیونکہ اس جگہ عوض عقد کے وقت دو مبیع

(۱) المہذب للشیرازی والمجموع ۹/ ۴۲۵، المغنی ۴/ ۲۱۲، مطالب أولی النہی ۳/ ۴۵۔
(۲) المغنی ۴/ ۲۱۲، ۲۱۳۔

کے مقابلہ میں ہے (یا ایک پوری مبیع کے مقابلے میں ہے) اور صحیح مقابلہ ہے، اور عوض ان دونوں پر تقسیم ہوگا، لہذا بعض مبیع کی ہلاکت یا اس میں استحقاق ثابت ہونے سے اس میں تبدیلی نہیں ہوگی [۱]۔

اور بسا اوقات تفرق صفقہ جو خیار کو ثابت کرتا ہے خیار عیب سے پیدا ہوتا ہے، اس صورت میں جبکہ خریدار چاہتا ہے کہ صرف عیب دار حصہ کو اس کے بقدر ثمن کے عوض واپس کر دے، لیکن شریعت اسے ایسا کرنے سے روکتی ہے تا کہ تفرق صفقہ سے بچا جائے۔

اور کاسانی نے ان حالات کی تفصیل بیان کی ہے، جن میں عیب کی بنا پر مبیع کو واپس کر دینے کی وجہ سے تفرق صفقہ پیدا ہوتا ہے، اور بیان کیا ہے کہ ان تمام کا حکم ممنوع ہونا ہے، البتہ ایک حالت اس سے مستثنی ہے، اور وہ یہ ہے کہ جب مبیع حقیقتاً اور تقدیراً چند اشیاء پر مشتمل ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک اسے اختیار حاصل ہوگا کہ عیب دار چیز کو اس کے حصہ کے ثمن کے عوض لوٹا دے، اس میں امام زفر کا اختلاف ہے [۲]۔

۶- تفریق صفقہ کی مختلف صورتیں ہیں، لیکن خیارات کا اثر دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے، اور ان دونوں میں سے ایک معقود علیہ کے استحقاق جزئی کی صورت ہے، (اور اسی کے حکم میں یہ ہے کہ یہ قبضہ سے قبل دونوں میں سے ایک چیز میں عقد فسخ ہو جائے)۔

اور دوسری صورت معقود علیہ کی جزئی ہلاکت کی ہے (اور اس کی ایک صورت ادائیگی کی مدت پوری ہونے کے وقت بعض مسلم فیہ کا ختم ہو جانا ہے)۔

پہلی صورت: استحقاق جزئی کا خیار:

۷- (عقد بیع میں) استحقاق یہ ہے کہ مبیع میں دوسرے کا حق ثابت

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۸۶، ۳۸۷، المغنی ۴/ ۳۳۱۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۸۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۸، ۱۷۹۔

ظاہر ہو جائے، اس کی دو صورتیں ہیں: استحقاق کلی یا جزئی۔

استحقاق کلی (جو تمام مبیع سے متعلق ہوتا ہے) عقد کو مستحق کی اجازت پر موقوف کر دیتا ہے، اور عقد استحقاق کے ظہور اور اس کا فیصلہ ہونے سے فسخ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس وقت تک موقوف رہتا ہے جب تک کہ خریدار سامان فروخت کرنے والے سے ثمن واپس نہ لے لے، اس طور پر کہ اگر مستحق اپنے لئے فیصلہ ہو جانے کے بعد اجازت دے دے یا اس پر قبضہ کے بعد قبل اس کے کہ خریدار اپنے بائع سے ثمن واپس لے لے (اجازت دے دے) تو صحیح ہوگا، جیسا کہ ابن الہمام نے تحقیق کی ہے [1]

استحقاق جزئی بعض مبیع پر واقع ہوتا ہے، چاہے استحقاق قبضہ کے بعد ظاہر ہو یا اس سے پہلے یا بعض مبیع پر قبضہ کے بعد، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جس کا استحقاق ہوا ہے وہ قبضہ کیا ہوا جزء ہو یا اس کے علاوہ ہو۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ استحقاق جزئی یا تو قبضہ سے پہلے ظاہر ہوگا یا قبضہ کے بعد، پس جب قبضہ سے پہلے بعض معقود علیہ میں استحقاق پیدا ہو جائے (اور مراد کل (مبیع) پر قبضہ ہے، کیونکہ بعض مبیع پر قبضہ کا اعتبار نہیں ہوتا، وہ ایسے ہی ہوگا جیسا کہ اس نے قبضہ نہیں کیا ہے)، پس اس بعض مستحق کا حکم یہ ہے کہ وہ موقوف ہوگا، پھر جب مستحق اجازت نہ دے تو خریدار کو حق حاصل ہوگا کہ وہ بائع سے اپنا ثمن واپس لے، اور اس صورت میں اس بعض میں عقد باطل ہو جائے گا، اور مبیع کے باقی حصہ میں خریدار کو خیار حاصل ہوگا: اگر وہ چاہے تو اپنے حصہ کے بقدر ثمن کے عوض راضی ہو جائے اور اگر چاہے تو اسے بھی واپس کر دے، چاہے استحقاق باقی میں عیب پیدا کر دیتا ہو یا نہ کرتا ہو۔

اور جس بعض سامان میں استحقاق ثابت ہو جائے، اس میں عقد کے بطلان کی وجہ یہ ظاہر ہونا ہے کہ وہ حصہ بائع کی ملکیت نہیں تھا، اور جب مالک کی طرف سے اجازت نہیں پائی گئی اور اس کے بعد خریدار نے ثمن واپس لے لیا تو اس بعض میں عقد فسخ ہو گیا۔

اور باقی میں خیار کا ثبوت اس لئے ہے کہ معاملہ مکمل ہونے سے پہلے خریدار پر صفقہ متفرق ہو گیا ہے، اور معاملہ کی تکمیل قبضہ پر رضامندی کے بعد ہوتی ہے، اور ایسا قبضہ حاصل نہیں ہوا تو قبضہ سے پہلے استحقاق کا ظہور صفقہ کو اس کے مکمل ہونے سے پہلے متفرق کرنے والا ہو گیا، لہٰذا اسے رد کرنے کا اختیار ہوگا [1]۔

اور جب قبضہ کے بعد استحقاق جزئی پیدا ہو جائے تو جزء مستحق کا حکم اسی کے مماثل ہوگا جو گذرا ہے، اور باقی کا حکم مبیع کے استحقاق کے ذریعہ اس کے عیب دار ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے جدا ہوگا۔

پس اگر مبیع قیمی اشیاء کے قبیل سے ہو اور حقیقۃً اور تقدیراً ایک چیز ہو جیسے مکان، انگور، کپڑا اور اس جیسی چیزیں، یا صورت کے اعتبار سے دو چیزیں ہوں اور معنی کے اعتبار سے ایک ہو جیسے دروازے کے دونوں پٹ اور اس جیسی چیزیں، پس بعض کا استحقاق باقی میں خیار کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ استحقاق نے باقی میں عیب کو ثابت کیا ہے، اور یہ اعیان میں شرکت کا عیب ہے۔

اور اگر معقود علیہ صورت اور معنی کے اعتبار سے دو چیزیں ہوں، جیسے دو مکان، یا دو کپڑے، یا مکیلات یا موزونات کے قبیل سے ہوں، جیسے گندم کا ڈھیر، یا تمام مبیع موزونات میں سے ہوں، تو ان صورتوں میں بعض (مبیع) کا استحقاق خریدار کے لئے خیار کو ثابت

---

(۱) استحقاق کلی کے احکام کے لئے مراجعت کی جائے: فتح القدیر العنایہ ۵/ ۳۰۴، ۳۰۵، ردالمحتار ۵/ ۱۹۰، ۲۰۸ طبع دوم الحلبی۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۸۸، فتح القدیر ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷، رد المحتار ۴/ ۹۰، المبسوط ۱۳/ ۱۰۲، العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۱۷۶، ۱۷۷۔

نہیں کرتا ہے، بلکہ اس کے لئے باقی کو اس کے حصہ کے بقدر ثمن کے ذریعہ لینا لازم ہے، کیونکہ تبعیض میں ضرر نہیں ہے، اور اس جگہ امام ابوحنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اسے واپس کردینے کا حق حاصل ہے، تاکہ تقسیم کے صرفہ کا ضرر نہ ہو[1]۔

بہر حال شافعیہ کے نزدیک، تو ابن حجر نے اس کی صورت اپنے اس قول کے ذریعہ بیان کی ہے: "ایک انسان نے دوسرے شخص سے ایسی زمین خریدی جو کھجور کے درختوں پر مشتمل تھی، پھر ان دونوں نے آپس میں اقالہ کرلیا، پھر فروخت کرنے والے نے اقالہ کے باطل ہونے کا دعویٰ کیا، اور حاکم شرعی نے اس کے لئے اس کا اس کی شرط کے ساتھ فیصلہ کردیا، پھر اس کے بعد ظاہر ہوا کہ مذکورہ زمین میں موجود کھجور کے درختوں میں سے ایک درخت فروختگی کے وقت غیر بائع کی ملکیت میں تھا۔

تو کیا اس صورت میں اس کی وجہ سے خریدار کو اختیار حاصل ہوگا، اور اگر جواب یہ ہو کہ اختیار حاصل ہوگا تو کیا اس کا خیار مذکورہ درخت لگانے والے بائع کی ملکیت اور اسے اس کے دینے سے منع کردے گا، یا اس مستحق چیز کو خریدار کو دینے سے روک دے گا یا نہیں؟ ان کا یہ مذہب ہے کہ تفریق صفقہ کی وجہ سے خریدار کو اس کا اختیار حاصل ہوگا۔

اور اگر درخت کا مالک (غیر بائع) اسے خریدار کو ہبہ کرنے کا ارادہ کرے تو اس کی وجہ سے (خریدار) کا خیار ساقط نہیں ہوگا، اور یہ ظاہر ہے، بہر حال خفی: وہ ہے جبکہ بائع اس درخت کا مالک بن جائے، اور جب اسے خریدار کے لئے خیار کے ثبوت کا علم ہو تو اسے ہبہ کردے یا اس سے اعراض کرے، تو اس میں فکر ونظر کو تردد ہے، اور اس پر نصوص فقہاء کی دلالتیں ہیں[2]۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/۲۸۹، فتح القدیر ۵/۱۷۶۔

(۲) الفتاویٰ الکبریٰ ۲/۲۴۲، ۲۴۶۔

دوسری صورت: ہلاک جزئی کا خیار:

۸- قبضہ سے پہلے معقود علیہ کی جزئی ہلاکت کی صورت میں چونکہ صفقہ متفرق ہوجائے گا اس لئے خریدار کو عقد کے باقی رکھنے اور رد کرنے کے درمیان خیار حاصل ہوگا۔

اور یہ امر سبب کے مدنظر ہلاکت کی مختلف حالتوں کے درمیان مشترک ہے، پھر عقد کو نافذ کرنے کی کیفیت مختلف ہوتی ہے، (کسی اجنبی کے فعل سے اس کی ہلاکت کی حالت کو مستثنیٰ کرنے کے بعد، اس لئے کہ اس کا حکم اور کلی ہلاکت کا حکم یکساں ہے، یعنی اس کو اختیار ہے کہ بیع کو نافذ کرے اور تعدی کرنے والے کو ضامن قرار دے یا بیع کو فسخ کردے اور اجنبی اور فروخت کنندہ کو چھوڑ دے)، اور دو حالتوں میں حکم میں فرق ہوگا: ایک یہ کہ ہلاکت فروخت کرنے والے کے فعل سے ہو، اور اس صورت میں نقصان کے بقدر ثمن ساقط ہوجائے گا، چاہے مقدار کا نقصان ہو یا وصف کا، اور ہلاکت آسمانی سبب سے ہو، یا معقود علیہ کے فعل سے ہو جبکہ اس کی طرف سے ہلاک کرنے کا تصور ہوسکتا ہو، پس ثبوت خیار کی صورت میں اگر نقصان مقدار میں ہو تو فوت شدہ حصہ کے بقدر ثمن چھوڑ دیا جائے گا، لیکن اگر وصف کا نقصان ہو تو ثمن سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوگا، اور وصف سے مراد وہ چیزیں ہیں جو بیع میں بلا ذکر داخل ہوتی ہیں، جیسے زمین کی بیع میں درخت اور عمارت، اور جانور کی بیع میں اس کے اعضاء اور کیلی و وزنی اشیاء کی بیع میں عمدہ ہونا[1]۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ایک ہی صفقہ میں دو چیزیں معقود علیہ ہوں اور ان میں سے کوئی ایک قبضہ سے پہلے ضائع ہوجائے تو تلف ہونے والی چیز میں بلا اختلاف عقد فسخ ہوجائے گا، باقی کے بارے میں ان کے دو طریقے ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے

(۱) ردالمحتار ۴/۴۶، بدائع الصنائع ۵/۲۳۹۔

کہ اس صورت میں اختلاف ہے، جبکہ اپنی ملکیت اور اپنے غیر کی ملکیت کوفروخت کیا ہو،اس لئے کہ جو چیز قبضہ سے پہلے پیدا ہو یا عقد کے وقت موجود ہو عقد کو باطل کرنے کے سلسلہ میں دونوں کا حکم یکساں ہے،اوران میں سے دوسرا اصحّ اور قطعی قول یہ ہے کہ عقد فسخ نہیں ہوگا،اس لئے کہ اس جگہ فساد کی دونوں علتیں موجودنہیں ہیں۔

پس جب یہ کہا جائے کہ عقد فسخ نہیں ہوگا تو خریدار کو باقی میں فسخ کا اختیار حاصل ہوگا،اس لئے کہ صفقہ متفرق ہوگیا ہے،اوراصحّ یہ ہے کہ اس پر صرف باقی کی قسط لازم ہوگی، اس لئے کہ عوض اس جگہ عقد کی حالت میں صحیح طور پر دومبیع کے مقابلے میں ہے اورعوض ان دونوں پر تقسیم ہوا،لہٰذا بعض مبیع کی ہلاکت سے اس میں تبدیلی نہیں ہوگی۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ قبضہ کی ہوئی چیز خریدار کے قبضہ میں باقی ہو، پس اگر اس کے قبضہ میں ضائع ہوجائے پھر دوسری چیز فروخت کرنے والے کے قبضہ میں ضائع ہوجائے تو مقبوض میں عقد کو فسخ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے جو سابقہ صورت پر مرتب ہے، اوراولی یہ ہے کہ فسخ نہ ہوگا، کیونکہ وہ خریدار کے ضمان میں تلف ہوا ہے،اور جب یہ کہا جائے کہ فسخ نہیں ہوا تو کیا اسے فسخ کا اختیار حاصل ہوگا؟ اس میں دو اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ ہاں! حاصل ہوگا،اور وہ اس کی قیمت کو واپس کردے گا،اور اگر ثمن حوالہ کر چکا ہو تو واپس لے لے گا،اوران دونوں میں سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اسے فسخ کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، بلکہ اس پر اس کے حصہ کے بقدر ثمن واجب ہوگا۔

اور شافعیہ نے فروخت کنندہ سے خیار کی نفی کی علت یہ بیان کی ہے کہ جو چیز خاص طور پر اس کی ملکیت میں ہے اسے کوئی نقص لاحق نہیں ہوا ہے۔

اوران صورتوں میں سے جنہیں بعض صفقہ کے تلف کا حکم حاصل ہے، یہ ہے کہ مدت پوری ہونے کے وقت مسلم فیہ کا کچھ حصہ ختم ہوجائے اور باقی مقبوض یا غیر مقبوض ہو تو نووی نے کہا: ”جب ہم یہ کہیں کہ: اگر تمام (مسلم فیہ) ختم ہوجائے تو عقد فسخ نہیں ہوگا تو مسلم (سلم کا معاملہ کرنے والا) کو اختیار حاصل ہوگا کہ اگر چاہے تو پورے میں عقد کو فسخ کردے، اور اگر چاہے تو پورے میں اس کی اجازت دے دے،اور کیا اسے ختم شدہ مقدار میں فسخ کرنے اور باقی میں اجازت دینے کا حق حاصل ہوگا؟ اس میں دو اقوال ہیں [1]۔

خیارتفلیس

دیکھئے: ”افلاس“۔

خیارتلقی الرکبان

دیکھئے: ”بیع منہی عنہ“۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۸۷۔

خیارتولیہ

دیکھئے: ''تولیہ''۔

خیاررؤیت

تعریف:

۱- ''خیار'' کی اصطلاح میں عمومی طور پر خیار کی لغوی تعریف گذر چکی ہے۔

بہر حال مرکب اضافی (خیار رؤیت) کا لفظ ''رویت'' تو یہ رأی یری کا مصدر ہے، اور اس کا لغوی معنی ہے آنکھ اور قلب کے ذریعہ دیکھنا[۱]۔

خیار رؤیت کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ وہ ایسا حق ہے جس کے ذریعہ مالک بننے والے کے لئے معقود علیہ کو دیکھنے پر عقد کو فسخ کرنے یا عقد کو برقرار رکھنے کا حق ثابت ہوتا ہے، جبکہ اس نے متعین معقود علیہ کو دیکھے بغیر عقد کر لیا ہو اور خیار رؤیت میں اضافت، سبب کی مسبب کی طرف اضافت ہے، یعنی ایسا خیار جس کا سبب رؤیت ہے[۲]۔

اور خیار رؤیت شریعت کے حکم سے عقد کرنے والے کی مصلحت کے پیش نظر ثابت ہوتا ہے، جس نے بغیر دیکھے ہوئے کسی چیز کے خریدنے کی پیش قدمی کی ہے، اس لئے کہ بسا اوقات وہ چیز اس کے مناسب نہیں ہوتی ہے، اس لئے شریعت نے اس کے لئے عقد کو فسخ کرنے یا اسے باقی رکھنے کے درمیان اختیار کا حق دیا ہے، اور اس طرح جمہور فقہاء جو اس کے قائل ہیں ان کے نزدیک خیار رؤیت

---

(۱) المصباح المنیر، المغرب، القاموس المحیط مادہ: ''رأی''۔

(۲) رد المحتار ۴/۲۲، فتح القدیر ۵/۱۳۷، البحر الرائق ۶/۱۸۔

کے لئے کسی طرح کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہے، سوائے مالکیہ کے کہ ان کے نزدیک یہ خیار ارادی ہے، جس کی شرط کبھی کبھی مال غائب کی بیع میں اس کو صحیح قرار دینے کے لئے لگائی جاتی ہے۔

اور خیار رؤیت (ان لوگوں کے برخلاف جنہوں نے اسے خیارات جہالت کے قبیل سے شمار کیا ہے) ان خیارات کے قبیل سے ہے جن کا مقصد عقد کرنے والے کو موقع دینا تاکہ وہ غور کرے اور دیکھے کہ کیا مبیع اس کی حاجت کے لائق ہے یا نہیں؟

خیار رؤیت اور اس میں مذاہب:

۲- خیار رؤیت کے ثبوت یا اس کی نفی کا قول پوری طرح غائب چیز کی فروختگی کی صحت وفساد کے ساتھ مربوط ہے۔

اور فقہاء کے قول "العین الغائبة" میں غیبت سے کیا مراد ہے، پہلے اس کا بیان ضروری ہے، پس اس سے مراد نگاہ سے خاص طور پر اس کا غائب ہونا ہے، اس طور پر کہ عقد کے وقت اسے نہ دیکھا گیا ہو، چاہے وہ چیز مجلس عقد سے بھی غائب ہو یا اس میں موجود ہو، لیکن وہ عاقد کی نگاہ سے پوشیدہ ہو، پس دونوں حالتوں میں اسے غائب قرار دیا جائے گا، اور غیبت کے مفہوم کے اعتبار سے مجلس سے اس کی غیوبت میں یہ بات برابر ہے کہ وہ چیز اسی شہر میں ہو یا دوسرے شہر میں ہو، اور اگرچہ کبھی حکم مختلف ہوتا ہے۔

پس غائب سے مراد اس جگہ وہ چیز ہے جس کو دیکھا نہ گیا ہو، یا تو اس کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے یا موجود ہونے کے باوجود اس کو نہ دیکھنے کی وجہ سے، کیونکہ ہر موجود چیز نظر نہیں آتی، بلکہ کبھی موجود غیر مرئی ہوتی ہے[1]۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷، مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کی تفریعات اور ان کے استعمالات بھی اس پر دلالت کرتے ہیں، المحلی ۸/ ۳۴۱۔

بیع غائب کی مشروعیت:

۳- فی الجملہ غائب کی بیع اس کے اوصاف بیان کرنے کے ساتھ جمہور کے نزدیک صحیح ہے، اور تفصیل اصطلاح "بیع" (فقرہ ۴۳ اور ۴۴) (جلد ۹/ ۴۲، ۴۳، ۴۴) میں دیکھی جائے۔

خیار رؤیت کی مشروعیت:

۴- خیار رؤیت کی مشروعیت میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس میں تین اقوال ہیں:

۱- حکم شرعی کے مطابق خیار رؤیت ثابت ہے (اس پر دونوں ارادوں (بائع اور مشتری کے) کے اتفاق کی ضرورت نہیں ہے) اور عاقد کو اس کے غور وفکر کے مطابق عقد کو فسخ کرنے یا اس کو باقی رکھنے کی قدرت ہوگی، اگرچہ جس چیز کو اس نے خریدا ہو وہ عقد کے وقت بیان کردہ وصف کے مطابق ہو، اور اسی مسلک کی طرف حنفیہ گئے ہیں۔

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ خیار رؤیت حاصل ہوگا جبکہ خریدار نے اس کی ایسے سامان کی خریداری میں شرط لگائی ہو جسے اس نے نہ دیکھا ہو، تاکہ اس کا عقد صحیح ہوجائے، اور یہ شرع کے حکم سے ثابت نہیں ہوتا ہے، بلکہ یہ محض ارادی ہے، عاقد پر بیع غائب کی بعض صورتوں میں اس کی شرط لگانا واجب ہوتا ہے اور اس کے بغیر عقد فاسد ہوجاتا ہے، اور یہی مالکیہ کے مذہب کی تحقیق ہے۔

۳- خیار رؤیت کی مطلقاً نفی، اور یہ قول جدید ہے جو شافعیہ کے مذہب میں معتبر ہے، اور امام احمدؒ کے مذہب کی مشہور روایت ہے۔

حنفیہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کے دلائل:

۵- حنفیہ نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ"[1] (اللہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

تعالیٰ نے خرید وفروخت کو حلال کیا ہے) سے استدلال کیا ہے، اور یہ آیت اپنے عموم پر ہے، لہٰذا غائب سامان کی بیع کو شامل ہوگی، اس سے وہی بیع خارج ہوگی جس سے کتاب اللہ یا سنت رسول ﷺ یا اجماع نے منع کیا ہو۔

اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "**من اشترى شيأ لم يره فهو بالخيار إذا رآه**"(1) (جس نے کسی ایسے سامان کو خریدا جسے اس نے نہیں دیکھا تو اسے خیار ہوگا جب اسے دیکھے)۔

اور مکحول کی مرسل روایت میں ان الفاظ کے علاوہ یہ اضافہ ہے: "**إن شاء أخذه و إن شاء تركه**"(2) (اگر چاہے تو اسے لے لے اور اگر چاہے تو اسے چھوڑ دے)۔

اور ان آثار سے استدلال کیا ہے جو صحابہؓ سے مروی ہیں، جس کو طحاوی نے علقمہ بن وقاص لیثی سے روایت کیا ہے: "حضرت طلحہ بن عبید اللہ نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے سامان خریدا، تو حضرت عثمانؓ سے کہا گیا کہ آپ دھوکہ میں رہے (مال کوفہ میں تھا، مالک بننے کے وقت حضرت عثمانؓ نے اسے نہیں دیکھا تھا)، تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا: مجھے خیار حاصل ہے، کیونکہ میں نے ایسی چیز کو فروخت کیا جسے میں نے نہیں دیکھا تو حضرت طلحہؓ نے کہا کہ مجھے خیار حاصل ہے، کیونکہ میں نے ایسے سامان کو خریدا ہے جسے نہیں دیکھا ہے، تو ان دونوں نے اپنے درمیان حضرت جبیر بن مطعمؓ کو حکم بنایا اور انہوں نے فیصلہ فرمایا کہ خیار حضرت طلحہؓ کو ہوگا، اور حضرت عثمانؓ کو خیار حاصل نہیں ہوگا"(1)۔

اور ان حضرات نے اس پر عقلاً نکاح پر قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے، کیونکہ بالاجماع زوجین کا (ایک دوسرے کو) دیکھنا شرط نہیں ہے، اور اس چیز کی بیع پر قیاس کیا ہے، جس میں چھلکا ہوتا ہے جیسے انار اور اخروٹ(2)۔

مانعین کی دلیل:

٦- اور جو لوگ خیار رؤیت کے قائل نہیں ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ غائب کی بیع اصلاً صحیح نہیں ہے، جیسا کہ اس سے پہلے گذرا، رہے مالکیہ تو ان کے نزدیک خیار رؤیت خیار شرط کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے، کیونکہ عاقد پر اس کی شرط لگانا واجب ہوتا ہے تاکہ غائب کی بیع صحیح قرار پائے۔

ثبوت خیار کا سبب:

٧- اس خیار کے ثبوت کا سبب عدم رؤیت ہے، جیسا کہ اس پر حدیث نبوی نیز خود اس خیار کا نام اور اس کی تعریف دلالت کرتی ہے، اور دوسرے فقہاء نے کہا ہے: اس کا سبب نفس رؤیت ہے، پس رؤیت کی طرف اضافت یہ شی کی اضافت اس کے سبب کی طرف ہے، (اور

---

(1) حدیث: "من اشترى شيأ لم يره فهو بالخيار إذا رآه......" کی روایت دارقطنی (٣/٥ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور دارقطنی نے کہا: یہ باطل ہے صحیح نہیں ہے، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ اس کی سند کے ایک راوی پر وضع حدیث کی تہمت لگائی گئی ہے، اور ابن قطان نے اس کی دوسری علت یہ بیان کی ہے کہ اس متہم بالوضع سے روایت کرنے والا راوی مجہول ہے، ایسا ہی زیلعی کی نصب الرایہ (٩/٤ طبع المجلس العلمی بالہند) میں ہے۔

(2) روایت مکحول: کی روایت دارقطنی (٤/٣ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور کہا ہے: یہ مرسل ہے، ابو بکر بن أبی مریم (جو مکحول سے روایت کرنے والے ہیں) ضعیف ہیں۔

---

(1) معانی الآثار للطحاوی ١٠/٤، اور اسے انہوں نے "تلقی الجلب" کے باب میں ذکر کیا ہے، اور خیار رؤیت کا باب نہیں باندھا ہے، نصب الرایہ ١٠/٤، اور کہا ہے: اس کی روایت طحاوی پھر بیہقی نے کی ہے، اسی طرح فتح الباری ٥/ ٥٢٤ میں ہے، المجموع ٣١٦/٩۔

(2) المجموع ٣٣١/٩۔

صحیح یہ ہے کہ یہ شیٔ کی اضافت اس کی شرط کی طرف ہو جیسا کہ اس کی طرف بعض مصنفین گئے ہیں [۱] اور اس اختلاف پر کوئی بڑا فائدہ مبنی نہیں ہے۔

رؤیت سے مراد:

۸-اس جگہ رؤیت سے مراد محل عقد کے مقصود اصلی کا جاننا ہے، چاہے یہ علم بصری رؤیت کے ذریعہ حاصل ہو، یا حواس میں سے کسی حس کے ذریعہ ہو، جیسے چھونا، ٹٹولنا، یا چکھنا، یا سونگھنا، یا سننا، یہ ہر چیز میں اس کے مطابق ہوگا [۲]۔

اور اس چیز کی رؤیت میں جس کا علم رؤیت ہی کے ذریعہ ہوسکتا ہے، اس پوری چیز کی رؤیت شرط نہیں ہے، بلکہ اتنے حصہ کی رؤیت کافی ہے جو مقصود کے علم پر دلالت کرے، اور یہ اس میں مختلف ہوگا کہ محل ایک ہی چیز ہے یا ایسی چند چیزیں ہیں جن کے افراد باہم متفاوت نہیں ہوتے ہیں، جیسے مثلی اشیاء۔

لہٰذا ایک چیز میں اس رؤیت کا اعتبار ہوگا جو مقصود کے علم پر دلالت کرے، اور اس کی کتب فقہ میں بہت سی مثالیں ہیں [۳]۔

مثلی اشیاء میں رؤیت:

۹-معقود علیہ کا محل یا تو مثلی ہوگا یا قیمی اور رؤیت معتبرہ (یا اطلاع اور علم) ان میں سے ایک میں دوسرے کے مقابلہ میں مختلف ہوگا۔

اور اس جگہ مثلی سے مراد وہ مثلی چیزیں ہیں جو معین ہوں، کیونکہ وہ اعیان کے درجہ میں ہیں، لیکن اگر وہ ذمہ میں ہوں تو وہ دین ہے اور اس میں عقد کرنے کی صورت میں خیار رؤیت جاری نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ (خیار رؤیت) اعیان کے ساتھ خاص ہے [۱]۔

قیمی اشیاء میں رؤیت:

۱۰-قیمی یا غیر مثلی اشیاء اور ان پر ''عدديات متفاوتة'' (باہم مختلف عددی چیزیں) کا بھی اطلاق ہوتا ہے، جیسے حیوانات، زمین، ایک دوسرے سے مختلف کپڑے اور اس قسم کی دیگر چیزیں، ان چیزوں میں ایسی رؤیت ضروری ہے جو شیٔ واحد کے مقصود پر دلالت کرے، یا ان میں سے ہر ایک کی رؤیت جبکہ مبیع ان اشیاء متفاوتہ میں سے ایک سے زائد ہوں، مثلاً متعدد حیوانات، کیونکہ بعض کی رؤیت سے باقی کی معرفت نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ اس کے افراد میں تفاوت ہے [۲]۔

رؤیت کی چند خاص صورتیں:

الف-شیشہ کے پیچھے سے رؤیت: امام ابوحنیفہ کے نزدیک کافی نہیں ہے، یہاں تک کہ بغیر کسی حائل کے اس چیز کو دیکھے جو اس میں ہے یا اس کے پیچھے ہے، اور امام محمد سے منقول ہے کہ کافی ہے، کیونکہ شیشہ دیکھی جانے والی چیز کی صورت کو نہیں چھپاتا ہے، اور ہشام نے روایت کی ہے کہ امام محمد کا قول امام ابوحنیفہ کے قول کے موافق ہے [۳]۔

ب-اس چیز کی رؤیت جو پانی میں ہو: جیسے مچھلی (جس کا پکڑنا

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۷۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۶۸، فقہاء نے اس کی مثال دف سے دی جسے اقدام پر ابھارنے کے لئے جنگ میں بجایا جاتا ہے تاکہ ایسی مثال ہو جس کی خرید و فروخت جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۶۲، الفصل الثانی فيما تكون رؤية بعضه كرؤية الكل فی ابطال الخيار، فتح القدیر اور العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۱۴۲۔

(۱) المبسوط ۱۳/ ۷۲، الہدایہ و فتح القدیر و العنایہ ۵/ ۱۴۲، الہندیہ ۳/ ۶۴، البدائع للکاسانی ۵/ ۲۹۴۔

(۲) فتح القدیر و العنایہ ۵/ ۱۴۲، ۱۴۳۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۱۴۴، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۶۳ نقلاً عن الخلاصۃ۔

بغیر شکار کئے ہوئے ممکن ہو) بعض فقہاء حنفیہ نے کہا ہے: اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، کیونکہ اس نے عین مبیع کو دیکھ لیا اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ساقط نہیں ہوگا، اور یہی صحیح ہے، کیونکہ مبیع کو پانی میں اپنی اصلی حالت میں نہیں دیکھا جاتا ہے، بلکہ وہ اپنے سے بڑی نظر آتی ہے، لہٰذا اس رؤیت سے مبیع کی معرفت نہیں ہوگی [۱]۔

ج- آئینہ کے واسطہ سے رؤیت: فقہاء نے کہا ہے کہ اس کا خیار ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس چیز کی ذات کو نہیں دیکھا بلکہ اس کی مثل کو دیکھا [۲]۔

د- باریک پردے کے پیچھے سے دیکھنا: رؤیت معتبر ہوگی جیسا کہ فتاوی قاضی خان میں ہے [۳]۔

ھ- ایسی روشنی میں رؤیت جو رنگ کو چھپادے: جیسے سفید ورق یا روئی کو ایسی روشنی میں دیکھنا جو اس کی سفیدی کی معرفت کو چھپادے، جیسے آگ کی روشنی رات میں ہو یا دن میں، تو یہ رؤیت خیار کو ساقط کرنے کے لئے معتبر نہیں ہے [۴]۔

و- رؤیت نابینا کی بہ نسبت: اس کا سوال صرف ان چیزوں میں پیدا ہوتا ہے جن کی معرفت نگاہ سے دیکھنے کے ذریعہ حاصل ہو، بہر حال وہ چیز جو چکھنے، یا سونگھنے یا ٹٹولنے کے ذریعہ جانی جاتی ہے نابینا شخص اس میں بینا کی طرح ہے، لیکن وہ چیز جس کا دیکھنا ضروری ہے جیسے گھر اور اس جیسی چیز اور مثلی چیزوں میں نمونہ، ممکن حد تک وصف بیان کردینے کی صورت میں رؤیت سے بے نیازی ہوجائے گی، پس جب اس نے کہا کہ میں راضی ہوگیا (تو) اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، کیونکہ کبھی کبھار وصف رؤیت کے قائم مقام ہوجاتا ہے، جیسے سلم میں، اور مقصود اس سے دھوکہ کو ختم کرنا ہے اور یہ وصف کے ذریعہ حاصل ہوجاتا ہے، اگرچہ رؤیت کے ذریعہ بدرجہ اتم حاصل ہوتا ہے [۱]۔

جزئی رؤیت جو کافی ہو اس کی تحدید میں عرف کا رول:

۱۱- فقہاء نے ان بعض قیمی اشیاء (جن کے افراد متفاوت ہوتے ہیں) بالخصوص جن کے لینے دینے کی ضرورت زیادہ پڑتی ہے، کو تفصیل سے بیان کیا ہے، فقہاء نے ان میں سے ہر ایک چیز کے بارے میں اس رویت کا ذکر کیا ہے جو خیار حاصل ہونے کے لئے کافی ہے اور اس کے بعد رضامندی یا فسخ کا اختیار ہوتا ہے، اور وہ رؤیت جو کافی ہو اور خیار کو ثابت کرنے والی ہو، اس میں اختلاف عرف مکانی یا زمانی کی بناء پر ہے، اور یہ موقع فراہم کرتا ہے کہ ان تمام چیزوں کو جنہیں فقہاء نے ذکر کیا ہے اس نام کے ساتھ موسوم کیا جائے، یعنی وہ خاص زمانہ یا جگہ میں عرف کی تصویر پیش کرنا ہے، اور ان قیود سے آزاد ہوجانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگر عرف بدل جائے، لیکن اس صورت میں جبکہ بعض کی رؤیت کے کافی ہونے کے لئے علت، عقل یا وضع لغوی سے حاصل ہو تو وہ باقی رہے گا، اس لئے کہ اس کے اعتبار کے اسباب باقی ہیں [۲]۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۴۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۳ نقلاً عنہ وعن السراج الوہاج۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۴۴، رد المحتار ۴/ ۶۸، ان دونوں نے تحفہ سے نقل کیا ہے، اور یہ الہندیہ ۳/ ۶۳ میں سراج کے حوالہ سے منقول ہے، اور اسی کے مطابق فوٹو گرافی کی صورت میں شئ کی رؤیت کا حکم جاری ہوگا، کیونکہ آئینہ سے زیادہ مشابہ ہے، اور حقیقت کی رؤیت کے درمیان احتمال تعبیر کے باوجود۔

(۳) الہندیہ ۳/ ۶۳۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۱۶۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۴۷، المبسوط ۱۳/ ۷۷، البدائع ۵/ ۲۹۸، اور اندھے کے بارے میں رؤیت سے متعلق کلام اس رؤیت کو بھی شامل ہے، جو خریداری سے پہلے یا قبضہ سے پہلے پائی جائے، اور خیار کو روک دے اور یہ اس میں بینا کی طرح ہے، اور اندھے ہی کی طرح وہ شخص ہے جو دیگر حواس میں سے کسی سے محروم ہو (البدائع ۵/ ۲۹۲)۔

(۲) دیکھئے: الہدایہ اور اس کی شرح العنایہ ۵/ ۱۴۳، فتح القدیر ۵/ ۱۴۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۲۔

خیاررؤیت کے قیام کی شرطیں:

الف-وہ محل جس پر عقد ہوا ہو وہ عین ہو:

۱۲-عین سے مراد یہ ہے کہ عقد عین شیٔ پر واقع ہو نہ کہ اس کے مثل پر اور یہ دین کے مقابل ہے، اس معنی میں کہ دین وہ چیز ہے جو وصف کے ذریعہ متعین ہوتی ہے، اور ذمہ میں ثابت ہوتی ہے، ابن الہمام نے کہا ہے: ''نقد کرنسی اور سارے دیون میں خیار رؤیت کا تصور نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ ان میں عقد شیٔ کے مثل پر منعقد ہوتا ہے، نہ کہ اس کے عین پر، یہاں تک کہ اگر کسی کے ہاتھ اس دینار کو ان دراہم کے عوض فروخت کیا، تو صاحب دینار کو اختیار ہوگا کہ اس کی جگہ پر دوسرا دینار دے دے اور اسی طرح صاحب دراہم کو دوسرے دراہم دینے کا اختیار ہوگا، برخلاف برتنوں اور زیورات کے''۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب معقود علیہ اس چیز کے قبیل سے ہو جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے تو اس کے رد کرنے سے عقد فسخ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ جب عقد کے لئے متعین نہیں ہے تو فسخ کے لئے بھی متعین نہیں ہوگا، لہٰذا عقد باقی رہے گا، اور عقد کی برقراری اس بات کی متقاضی ہے کہ اس کے مثل کا مطالبہ کرنے کا حق ثابت ہو، پس جب قبضہ کرلیا تو اسے لوٹا دے گا، اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہے گا جس کی انتہاء نہ ہوگی، لہٰذا ردمفید نہیں ہوگا، کیونکہ عقد اس چیز پر وارد ہوتا ہے جس کی ملکیت عقد کے ذریعہ حاصل ہو، اور جو چیز متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے عقد کے ذریعہ اس پر ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، بلکہ قبضہ کے ذریعہ ملکیت حاصل ہوتی ہے، لہٰذا اس پر فسخ وارد نہیں ہوگا[1]۔

اور اسی طرح غیر اعیان میں خیار رؤیت کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ بیع سے مقصود رضا کا پایا جانا ہے، اور دین کی بیع میں اس کی

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۹،۳۶۷، رد المحتار ۴/ ۶۳، العنایہ ۵/ ۱۴۰۔

رضامندی وصف کے ساتھ متعلق ہے، پس جب وصف کا تحقق ہوجائے تو رضا کا حصول ہوجائے گا اور ثبوت خیار کو چاہنے والی چیز کی نفی ہوجائے گی[1]۔

لہٰذا خیار رؤیت کے ثبوت کے لئے شرط ہوگی کہ محل عقد (مثلاً مبیع) اعیان کے قبیل سے ہو، (یعنی اموال عینیہ ہوں) اور اس سے مراد وہ اموال ہیں جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں اور اس کے دینے والے کے لئے اس کی تبدیلی کا حق نہیں ہوتا ہے[2]۔

اور اعیان کی مثال اراضی، حیوانات اور ہر وہ چیز ہے جو مثلیات کے قبیل سے نہ ہو۔

رہے مثلیات تو عاقد کے متعین کرنے کے اعتبار سے ان میں سے بعض اعیان ہیں اور بعض دیون، پس جب کسی مکیلی یا موزونی چیز پر عقد کیا جو اشارہ یا کسی اور ذریعہ سے معین ہے تو عقد اسی پر سمجھا جائے گا، نہ کہ اس کے امثال پر، تو اس صورت میں یہ عین ہے اور اس میں خیار رؤیت ثابت ہوگا، لیکن جب یہ کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اتنا گیہوں فروخت کیا اور اس کے اوصاف بیان کئے تو یہ ذمہ میں ثابت ہوگا، اور معین شیٔ پر واقع نہ ہوگا، اس کے باوجود کہ وہ اس کے پاس ہے، لیکن اس نے اسے عقد کے لئے متعین نہیں کیا، اور اسی بنیاد پر قاضی خان نے اپنے فتاویٰ میں کہا ہے: ''مکیل اور موزون جب عین ہو تو وہ سارے اعیان کی طرح ہے، اور اسی طرح سونے اور چاندی کے ڈلے اور برتن، اور خیار رؤیت اس چیز میں ثابت نہیں ہوگا جس کا وہ ذمہ میں بطور دین مالک ہوا ہے، جیسے سلم (یعنی مسلم فیہ)، اور دراہم و دنانیر چاہے عین ہوں یا دین، اور مکیلی اور موزونی چیز جبکہ وہ معین نہ ہو تو وہ دراہم و دنانیر کے درجے میں ہے''[3]۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۶۷۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۶۷، البدائع ۵/ ۲۹۲۔

(۳) فتاویٰ قاضی خان بہامش الہندیہ ۲/ ۱۸۷۔

اور ابن الہمام نے کہا: اور اعیان کے قبیل سے چاندی یا سونے کے برتن کی بیع ہے، کیونکہ یہ خالص اثمان کے قبیل سے نہیں ہیں، اور اسی طرح سلم کا رأس المال (سرمایہ) جبکہ وہ عین ہو، اس میں مسلم الیہ کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوگا، رہے دراہم و دنانیر تو یہ محض دیون ہیں، یہ تعیین کو قبول نہیں کرتے ہیں (۱)۔

ب- معقود علیہ کا ایسے عقد میں ہونا جو فسخ کو قبول کرے، یعنی رد کے ذریعہ فسخ ہو جائے:

۱۳- مثلاً خرید و فروخت، پس جب مبیع کو لوٹا دے گا تو عقد فسخ ہو جائے گا، اسی طرح اجارہ ہے، جب کرایہ پر لی ہوئی چیز کو واپس کردے، اور دعوی مال کے سلسلے میں صلح، صلح کئے گئے مال کی واپسی کے ذریعہ اور بٹوارہ حصہ دار کے حصہ کی واپسی کے ذریعہ، یہ عقود ان کے محل کے واپس کر دینے سے فسخ ہو جاتے ہیں، لہٰذا ان میں خیار رؤیت ثابت ہوگا، ان کے برخلاف عقد نکاح میں مہر مثل، یا خلع میں بدل خلع، اور دم عمد کے سلسلے میں کئے گئے عقد صلح میں بدل صلح اور اس قسم کی چیزیں، یہ عقود جن اموال پر مشتمل ہوتے ہیں، ان اموال کی واپسی سے فسخ نہیں ہوتے ہیں، باوجودیکہ یہ اموال اعیان ہیں۔

یہ اس وجہ سے کہ معقود علیہ کی واپسی نے جب عقد کے فسخ کرنے کو واجب نہیں کیا تو عقد قائم رہا اور اس کا قیام عین کے مطالبہ کو واجب کرتا ہے نہ کہ اس قیمت کو جو اس کے مقابل ہوتی ہے، پس اگر اسے یہ اختیار ہو کہ اسے واپس کردے تو اسے حق ہوگا کہ ہمیشہ کے لئے رد کردے، اس لئے کہ جب بھی اس کی طرف کوئی چیز بدل کے طور پر لوٹے گی تو اس میں اسے خیار رؤیت ثابت ہوگا، اور وہ لوٹا دے گا، اور اسی طرح ہوتا رہے گا، لہٰذا ضروری ہے کہ عقد اسی چیز کے قبیل سے ہو جو رد کے ذریعہ فسخ ہو جائے تا کہ اس میں خیار رؤیت کے ثبوت کا فائدہ ہو (۱)۔

ج- عقد کے وقت یا اس سے پہلے نہ دیکھنا جبکہ کوئی تغیر نہ ہوا ہو:

۱۴- ثبوت خیار کا سبب یہ ہے کہ سابقہ رؤیت ثبوت خیار کے لئے مانع ہے جبکہ اس میں دو امر پائے جائیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ تبدیلی نہ ہو، کیونکہ تبدیلی کے ذریعہ دوسری چیز ہو جاتی ہے تو وہ ایسی چیز کا خریدنے والا ہو جائے گا جسے دیکھا نہیں ہے۔

اور دوسرا امر یہ ہے کہ ضروری ہے کہ عقد کے وقت وہ اس بات سے واقف ہو کہ جس چیز کا وہ معاملہ کر رہا ہے وہ اسے پہلے دیکھ چکا ہو، اگر اسے اس کا علم نہ ہو، جیسے کسی کپڑے کو دیکھا پھر اس کو کسی پردے میں لپٹا ہوا خریدا اور اسے یہ معلوم نہیں کہ یہ وہی ہے جسے دیکھ چکا ہے تو اسے خیار ہوگا، اس لئے کہ ایسی چیز نہیں پائی گئی جو اس پر رضامندی کے حکم کو ثابت کردے۔

اور رؤیت میں یہ بات برابر ہے کہ جس پر عقد ہوا ہے اس کے پورے کی رؤیت ہو یا اس کے نمونے کی، یا ایسے جزء کی جو کل پر دلالت کرے۔

اور بعض فقہاء نے رؤیت سابقہ میں یہ شرط لگائی ہے کہ یہ رؤیت اس وقت خریدنے کے ارادہ کے ساتھ ہوئی ہو، اگر اسے خریدنے کے ارادے کے بغیر دیکھا پھر اسے خریدا تو ان حضرات کے نزدیک اس کے لئے خیار ثابت ہوگا، اور یہ قید فتاوی ظہیریہ اور جامع فصولین میں لفظ "قیل" کے ساتھ ذکر کی گئی ہے، (اور یہ تمریض کا صیغہ ہے)، لیکن ابن نجیم نے البحر الرائق میں اس کے بعد کہا ہے: "اس کی وجہ

(۱) فتح القدیر ۵/ ۸۳، ۱۳۹، رد المحتار ۴/ ۲۲، ۶۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۴۰ و عنہ رد المحتار ۴/ ۶۳۔

ظاہر ہے، کیونکہ وہ اچھی طرح غور وفکر نہیں کرسکتا ہے جو مفید ہو''، اور علامہ حصکفی صاحب درمختار نے کہا ہے: ''اور اس کی دلیل کے قوی ہونے کی وجہ سے ہم نے اس پر بھروسہ کیا ہے''، مگر یہ بات خیر الرملی اور مقدسی کو پسند نہیں آئی جیسا کہ ابن عابدین نے ذکر کیا ہے، ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے، اور یہ فقہاء کے مطلق ذکر کرنے کے منافی ہے [1]۔

اور خیار حاصل ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ معقود علیہ کو نہ دیکھا ہو، کاسانی کا یہی خیال ہے، (اور یہ بات اپنے ظاہر میں پوری طرح واضح ہے)، لیکن کمال ابن الہمام کی عبارت سے اس کے خلاف کا وہم پیدا ہوتا ہے، وہ لفظ ''خیار رؤیت'' کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''یہ اضافت، شئ کی اضافت اس کی شرط کی طرف کے قبیل سے ہے، کیونکہ رؤیت ثبوت خیار کی شرط ہے، اور رؤیت کے وقت عدم رؤیت ثبوت خیار کا سبب ہے''، تو انہوں نے رؤیت کو شرط قرار دیا ہے، اور کاسانی کے نزدیک اس کے برعکس عدم رؤیت شرط ہے [2]۔

د- عقد کے بعد معقود علیہ کی رؤیت یا اس چیز کی رؤیت جو اس کے قائم مقام ہو:

۱۵- ابن الہمام نے اشارہ کیا ہے کہ رؤیت ثبوت خیار کی شرط ہے جیسا کہ ہم نے دیکھا، اور جن لوگوں نے شرائط کی گنتی میں اس کی صراحت نہیں کی، انہوں نے اس بیان صریح پر اکتفا کیا کہ اس کے ثبوت کا وقت رؤیت کا وقت ہے [3] اور ابن عابدین نے کہا ہے کہ

(۱) فتح القدیر ۴؍ ۵۴۴، رد المحتار ۴؍ ۶۹، البدائع ۵؍ ۲۹۲۔
(۲) فتح القدیر ۵؍ ۱۳۷، رد المحتار ۴؍ ۶۳، البدائع ۵؍ ۲۹۲۔
(۳) جیسے کاسانی نے شرائط کو صرف دو پر منحصر رکھا ہے، وہ دونوں پہلی اور دوسری ہیں، پھر تیسری سے (بیان وقت ثبوت الخیار) کا باب باندھ کر بے نیاز کردیا،

خریدنے کے بعد رؤیت ثبوت خیار کی شرط ہے [1]۔

کس کے لئے خیار ثابت ہوگا:

۱۶- اس بارے میں فقہاء کے مختلف نظریات ہیں کہ کس کے لئے خیار ثابت ہوگا:

پہلا نقطۂ نظر: یہ ہے کہ صرف خریدار کے لئے ہوگا، اور فروخت کنندہ نے جس سامان کو نہیں دیکھا اور فروخت کردیا اس میں اس کو خیار رؤیت حاصل نہیں ہوگا، جیسے وہ شخص جو کسی دور دراز شہر میں کسی چیز کا وارث ہوا، پھر اسے دیکھنے سے پہلے فروخت کردیا، یہی حنفیہ کا مذہب ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کا آخری قول ہے، پہلے وہ بھی بیچنے والے کے لئے اس کے ثبوت کے قائل تھے، پھر رجوع کرلیا اور فرمایا: ''عقد بائع کے حق میں لازم ہے اور خیار صرف خریدار کے لئے ہوگا''، اور ان حضرات نے اس حدیث کی نص سے استدلال کیا ہے جو خیار رؤیت کو ثابت کرتی ہے، اور ان حضرات نے فرمایا: خیار کا نہ ہونا اور عقد کا لازم ہونا ہی اصل ہے۔

اور بیع مقایضہ میں طرفین کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں خریدار قرار پاتے ہیں [2]۔

دوسرا نقطۂ نظر: خیار رؤیت بیچنے والے کے لئے بھی ثابت ہوگا، اور یہی وہ قول ہے جس سے امام ابوحنیفہ نے رجوع کرلیا، اور امام شافعی کا قول قدیم ہے، اور امام احمد کی مرجوح روایت ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ یہ مانا جائے کہ شافعیہ اور حنابلہ خیار رؤیت کے قائل ہیں، جبکہ ان حضرات نے خیار رؤیت کے اختیار نہ کرنے کو

= البدائع ۵؍ ۲۹۵۔
(۱) رد المحتار ۴؍ ۶۳، ۶۶، فتح القدیر ۵؍ ۱۳۷۔
(۲) البدائع ۵؍ ۲۹۲، المبسوط ۱۳؍ ۱۷، الفتاوی الہندیہ ۳؍ ۵۸، فتح القدیر ۵؍ ۱۴۰۔

صحیح قرار دیا ہے [۱]۔

وہ عقود جن میں خیار رؤیت ثابت ہوتا ہے:

۱۷- خیار رؤیت عقد بیع میں ثابت ہوتا ہے، اور یہاں بیع سے مراد خریدنا ہے، اس لئے کہ خیار تنہا خریدار کے لئے ثابت ہوتا ہے نہ کہ بائع کے لئے، اور عقد خریدار کی جہت سے شراء ہے۔

اور (عقد سلم) میں جبکہ سلم کا سرمایہ عین ہو تو اس میں مسلم الیہ کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوگا، اور اگر سلم کا رأس المال (سرمایہ) دین ہو تو ثابت نہیں ہوگا، جیسا کہ مسلم فیہ میں بالیقین ثابت نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ دیون کے قبیل سے ہو۔

اور حنفیہ کے نزدیک عقد صرف میں خیار رؤیت کا دخل نہیں ہے، کیونکہ یہ دین کی بیع دین کے عوض ہے [۲]۔

اور استصناع میں آڈر دینے والے خریدار کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوگا، اگر چہ سامان تیار کرنے والا طے شدہ اوصاف کے مطابق سامان تیار کردے، کیونکہ یہ اس کے حق میں لازم نہیں ہے، ظاہر روایت کے مطابق خیار صانع کے لئے ثابت نہیں ہوگا جبکہ وہ تیار کی ہوئی چیز کو آڈر دینے والے کو دکھائے اور وہ اس پر راضی ہوجائے، اور امام ابوحنیفہ سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں کو خیار حاصل ہوگا، اور امام ابویوسف سے روایت کی گئی ہے کہ استصناع دونوں کے حق میں لازم ہے [۳]۔

ظاہر الروایہ کے مطابق صانع (مال تیار کرنے والا) کو خیار رؤیت حاصل نہیں ہوگا۔

اور اسی طرح عقد اجارہ میں (خیار رؤیت) صرف اعیان کے اجارہ میں ثابت ہوتا ہے، جیسے کسی معین مکان کو کرایہ پر دینا یا کسی ٹیکسی کو کرایہ پر دینا، جبکہ کرایہ پر لینے والے شخص نے اجارہ کا معاملہ کرایہ پر لی جانے والی چیز کو دیکھے بغیر کیا ہو۔

اور عقد قسمت (بٹوارے کا عقد) میں غیر مثلی اشیاء کے بٹوارے میں خیار رؤیت ثابت ہوگا، یعنی مال مقسوم کی تین قسموں میں سے صرف دو قسموں میں اور ان دونوں میں سے ایک اجناس مختلفہ کی تقسیم ہے، اور دوسری قسم متحد الجنس قیمتی اشیاء کی تقسیم ہے جیسے ایک ہی نوع کے کپڑے، یا گائے اور بکریاں، رہی متحد الجنس مثلی اشیاء کی تقسیم جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء تو ان میں خیار رؤیت ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ یہ چیزیں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہیں۔

اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ دونوں بٹوارہ کرنے والوں میں سے کسی ایک نے اپنے حصہ کو بٹوارے کے وقت نہ دیکھا ہو۔

اور عقد صلح میں خیار رؤیت گذری ہوئی تفصیل کے مطابق ہوگا۔

ثبوت خیار کا وقت:

۱۸- خیار رؤیت کے ثبوت کا وقت خود رؤیت کا وقت ہے نہ کہ اس سے پہلے، اسی لئے اگر معقود علیہ کو دیکھنے سے قبل عقد کو نافذ کردیا اور اس سے صریح طور پر راضی ہوگیا، اس طور پر کہ کہا: میں نے نافذ کردیا یا میں راضی ہوگیا یا ایسا لفظ استعمال کیا جو اس کے قائم مقام ہو، پھر اسے دیکھا تو اسے اختیار ہوگا کہ خیار رؤیت کی بنیاد پر اسے رد کردے، کیونکہ نص نے رؤیت کے بعد خیار کو ثابت کیا ہے، تو اگر اس کے لئے اس سے قبل اجازت کا حق ثابت ہوجائے اور اجازت دیدے تو اس کے بعد اسے خیار حاصل نہیں ہوگا، اور یہ نص کے خلاف ہے، اور اس لئے بھی کہ دیکھنے سے پہلے معقود علیہ کا وصف مجہول ہے، اور کسی چیز کو جاننے اور اس کے سبب کے پائے جانے سے پہلے اس پر راضی ہونا

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۴۰، المجموع ۹/ ۳۲۲، المغنی ۳/ ۴۹۶، مادہ: ۳۲۷۳۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۰۹، ۲۱۰، البحر الرائق ۶/ ۲۶، ۲۸، جامع الفصولین ۱/ ۳۳۴۔
(۳) فتح القدیر ۵/ ۱۳۹، ۵۳۳، البدائع ۵/ ۲۱۰، ۲۹۲، رد المحتار ۴/ ۶۳، ۹۳۔

محال ہے، لہٰذا وہ کالعدم قرار پائے گا[1]۔

اور اسی وجہ سے رؤیت سے قبل خیار کو ساقط کرنا یا یہ کہہ کر خیار سے دست بردار ہوجانا کہ میں مبیع پر راضی ہوگیا یا میں نے عقد کو نافذ کر دیا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ رؤیت کے ذریعہ خیار کے ثبوت سے پہلے خیار کو ساقط کرنا صحیح نہیں ہے، اور شئی کو ساقط کرنا اس کے ثبوت کی فرع ہے، (یعنی پہلے شئی ثابت ہوگی پھر اس کو ساقط کیا جا سکتا ہے)، ثبوت سے قبل اسقاط ممکن نہیں ہے، چنانچہ اگر خریدار رؤیت سے قبل اپنے خیار کو ساقط کر دے تو خیار ساقط نہیں ہوگا، اور اس کے لئے رؤیت کے وقت اختیار کرنے کا حق قائم رہے گا، سرخسی نے فرمایا ہے: اس جگہ رؤیت سے قبل رضاء میں ایسے حکم کا ابطال ہے جو نص سے ثابت ہے اور وہ رؤیت کے وقت خریدار کے لئے خیار ہے[2]۔

رؤیت سے قبل فسخ کا امکان:

۱۹- حنفیہ کا یہ قول کہ رؤیت سے قبل فسخ عقد کا امکان ہے، یہ خیار پر مبنی نہیں ہے، (اس لئے کہ رؤیت سے قبل خیار ثابت ہی نہیں ہے) بلکہ یہ اس لئے ہے کہ عقد کے وقت جہالت کے پائے جانے کی وجہ سے عقد لازم ہی نہیں ہوا، اس طور پر کہ اس نے اسے بغیر دیکھے ہوئے خرید لیا، تو یہ معاملہ دیگر عقود غیر لازمہ کی طرح ہے، لہٰذا اس سبب سے اس کا فسخ ممکن ہے، پھر جب اسے دیکھے گا تو اس کے لئے خیار رؤیت ثابت ہوگا، تو یہ فسخ کا دوسرا سبب ہوا اور اس میں کوئی مانع نہیں ہے کہ ایک ہی مسبب کے کئی اسباب ہوں۔

(۱) فتح القدیر ۵/۱۳۹، البدائع ۵/۲۹۶، المعاملات الشرعیہ للشیخ احمد ابراہیم رص ۱۱۰، مختصر المعاملات الشرعیہ للشیخ علی الخفیف رص ۱۵۲۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ ۵/۱۳۹، المبسوط ۱۳/۷۱، البدائع ۵/۲۹۷۔
اور یہ بات ملحوظ نظر رہے کہ ابن الہمام نے رؤیت سے قبل فسخ کی صحت کے بارے میں اختلاف کو ثابت کیا ہے اور یہ کہ اس میں امام ابوحنیفہؒ سے کوئی روایت نہیں ہے، اور مشائخ حنفیہ کا اختلاف ہے۔

خیار رؤیت کی مدت:

۲۰- رؤیت کے بعد رضامندی یا فسخ کے لئے مناسب مدت کے بیان کے بارے میں فقہاء کے دو نقطہائے نظر ہیں:

اول: یہ ہے کہ اس میں تراخی (تاخیر کی گنجائش) ہے، لہٰذا خیار رؤیت کے لئے کوئی محدود مدت نہیں ہے، بلکہ وہ مطلق ہے، کسی مدت کے ساتھ مؤقت نہیں ہے، یہ خیار رؤیت سے شروع ہوگا اور اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ اس کو باطل کرنے والی چیز نہ پائی جائے، (اگرچہ تمام عمر میں ہو) اور یہ امکان فسخ کے ساتھ مؤقت نہیں ہوگا، اور یہ مشائخ حنفیہ میں سے کرخی کا اختیار کیا ہوا مسلک ہے، اور یہی اصح اور مختار ہے، جیسا کہ ابن الہمام، ابن نجیم اور دیگر مشائخ نے کہا ہے۔

اور یہ اس بنیاد پر ہے کہ نص مطلق ہے اور اس لئے کہ خیار رؤیت کا سبب رضا کا مختل ہونا ہے، اور حکم اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک اس کا سبب باقی رہے۔

دوم: یہ علی الفور ثابت ہوتا ہے، تو یہ رؤیت کے بعد امکان فسخ کے ساتھ مؤقت ہے، یہاں تک کہ اگر اس نے اسے دیکھ لیا اور فسخ پر قادر ہوگیا اور فسخ نہیں کیا تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا اور عقد لازم ہوجائے گا، اگرچہ اس کی طرف سے رضاء کی صراحت یا خیار کو ساقط کرنے والی کوئی دوسری چیز نہ پائی جائے، تو یہ رضامندی کی دلیل ہوگی اور یہ بعض فقہاء حنفیہ کا قول ہے[1]۔

رؤیت سے قبل عقد کے حکم میں خیار کا اثر:

۲۱- رؤیت سے قبل عقد کا حکم اس عقد کے حکم کی طرح ہے جس میں خیار نہ ہو، اور وہ یہ ہے کہ خریدار کے لئے مبیع فی الحال حلال ہے، اور

(۱) البدائع ۵/۲۹۵، الفتح ۵/۱۳۹، رد المحتار ۴/۶۵، الہندیہ ۳/۵۸، منقولاً عن البحر۔

ثمن میں فی الحال بائع کے لئے ملکیت کا ثبوت ہے، کیونکہ عقد کا رکن بیع، یا اجارہ، یا بٹوارے یا صلح میں مطلق وجود میں آیا ہے، اس میں کوئی شرط نہیں ہے، اور مناسب یہ تھا کہ عقد لازم ہوجاتا لیکن خریدار کے لئے احتیاطاً (شرعی طور پر) خیار ثابت ہے، برخلاف خیار شرط کے، کیونکہ اس میں خیار عاقدین کے ارادے سے ثابت ہوا ہے، لہٰذا رکن عقد کو روکنے یعنی حکم کے حق میں انعقاد کی ممانعت میں اثر انداز ہوگا عقد کو معلق رکھنے کے سلسلہ میں عاقد کی خواہش کے پیش نظر[1]۔

یہ اس قول کی بنیاد پر ہے کہ رؤیت سے قبل فسخ صحیح ہے، لہٰذا عقد ان حضرات کے نزدیک لازم نہیں ہوگا، بہرحال جو لوگ فسخ کے قائل نہیں ہیں تو ان کا خیال ہے کہ عقد مکمل ہے، لہٰذا رؤیت کے حصول تک اس عقد کے ساتھ نہ فسخ لاحق ہوگا اور نہ ہی اجازت، ابن الہمام کا میلان اسی طرف ہے[2]۔

رؤیت کے بعد عقد کے حکم پر خیار کا اثر:

۲۲- خیار رؤیت کے پائے جانے کے وقت سے (اس کی شرط کے تحقق کے ساتھ اور وہ رؤیت ہے) عقد بالاتفاق لازم نہیں رہے گا، لیکن اس کا عقد کے حکم کے سلسلہ میں کوئی بھی اثر نہیں مرتب ہوگا، لہٰذا وہ بدلین میں ملکیت کے منتقل ہونے کو نہیں روکے گا، کیونکہ عقد کا سبب اس طور سے پایا گیا ہے کہ وہ حکم عقد کو معلق کرنے سے خالی ہے، لہٰذا اس کا اثر کامل رہے گا، جیسے ملکیت کا منتقل ہونا وغیرہ۔

اور اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، چنانچہ ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ خیار رؤیت کے ساتھ ملکیت منتقل نہیں ہوگی، اس لئے کہ احتمال فسخ کی وجہ سے عقد مستحکم نہیں ہے، اور ملکیت عقد مستحکم میں ہوتی ہے، اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ استقرار عقد حکم کے مرتب ہونے کو نہیں روکتا ہے، اور اس سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ صاحب خیار کو فسخ کے ذریعہ عقد کو ختم کرنے کی قدرت ہوجاتی ہے[1]۔

سقوط خیار:

۲۳- خیار رؤیت مندرجہ ذیل امور سے ساقط ہوجاتا ہے، چاہے یہ امور رؤیت سے قبل وجود پذیر ہوں یا رؤیت کے بعد۔

الف- مبیع میں ایسے تصرفات جو مبیع میں غیر کے لئے حق کو ثابت کردے، مثلاً بغیر دیکھے ہوئے خریدی ہوئی چیز کو دوسرے شخص سے فروخت کردے تو اس میں خیار نہیں ہوگا، یا اسے بطور رہن رکھ دے یا اسے کرایہ پر دے دے، یا ہبہ کر کے قبضہ دے دے، کیونکہ یہ تصرفات صرف ملکیت کے ساتھ ہوتے ہیں، اور صاحب خیار کی ملکیت ان میں ثابت ہے، تو یہ تصرفات محل میں ہوئے اور نافذ قرار پائے، اور ان کے نافذ ہونے کے بعد یہ معاملات فسخ اور معاملہ کے ختم کرنے کو قبول نہیں کرتے ہیں، لہٰذا ضرورۃً خیار باطل ہوگیا، جیسا کہ ان تصرفات کو باطل قرار دینے میں غیر کے حقوق کو ضائع کرنا ہے، جو حقوق ان کے لئے ان تصرفات کی وجہ سے مرتب ہوتے ہیں، خیار کو ختم کردینا ان کے حقوق کو باطل کرنے سے زیادہ بہتر ہے[2]۔

اور اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جو غیر کے لئے حق کو ثابت نہ کرے، جیسے بائع کے لئے خیار کی شرط کے ساتھ فروختگی یا بیع کے لئے پیش کرنے کے ارادے سے بھاؤ تاؤ کرنا یا ہبہ بغیر حوالگی کے،

(۱) البدائع ۵/ ۲۹۲۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۳۹۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۹، البدائع ۵/ ۲۹۲، المجموع ۹/ ۲۹۹، الخرشی ۵/ ۳۴۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۹۵، فتح القدیر ۵/ ۱۴۱، ۱۴۹، رد المحتار ۴/ ۷۲۔

کیونکہ یہ صریح رضا سے بڑھ کر نہیں ہے، اور یہ صریح رضا مندی خیار کو رؤیت سے قبل باطل نہیں کرتی ہے، پھر وہ تصرف جس کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو، اگر وہ چیز اس کی ملکیت میں عدالتی فیصلہ یا رہن چھڑانے یا اجارہ کے فسخ کرنے کے ذریعہ رؤیت سے قبل آجائے پھر اسے دیکھے تو اسے خیار حاصل ہوگا[1]۔

ب- صاحب خیار کے فعل کے بغیر مبیع میں تبدیلی:

تبدیلی کا پیدا ہونا یا تو مبیع پر مطلقاً زیادتی کی وجہ سے ہوگی (خواہ مبیع سے متصل ہو یا جدا اور خواہ پیدا شدہ ہو یا کسی اور طریقہ سے) بشرطیکہ وہ واپسی کے لئے مانع ہو، یا امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق نقص پیدا ہونے یا عیب دار ہونے کی وجہ سے ہوگی، اور نقص سے مراد اس جگہ وہ چیز ہے جو کسی آسمانی آفت یا کسی اجنبی یا بائع کے فعل سے پیدا ہو اس تفصیل کے مطابق جو خیار شرط اور خیار عیب میں مذکور ہے، جیسا کہ کاسانی نے ذکر کیا ہے[2]۔

ج- مبیع کا خریدار کے قبضہ میں عیب دار ہوجانا:

کیونکہ عیب دار ہوجانے کی وجہ سے مبیع کو بائع کی طرف اس حالت میں واپس کرنا ممکن نہیں ہے، جیسا کہ اسے خریدار نے لیا تھا، اور فسخ اسی حالت پر ہوگا جس پر مبیع عقد کے وقت تھی، اور خریدار نے صحیح حالت میں اسے لیا تھا، لہٰذا عیب دار واپس نہیں کرے گا، اور اس بنیاد پر خیار ساقط ہوجائے گا۔

د- شریکین میں سے ایک شریک کی اجازت اس چیز کے بارے میں جسے ان دونوں نے بغیر دیکھے ہوئے خریدا ہو دوسرے کی اجازت نہ ہو، اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، بائع پر تفریق صفقہ سے بچنے کے لئے، جیسا کہ خیار عیب میں بحث گذر چکی ہے۔

ھ- خیار کو ساقط کرنے کے لئے موت کا اعتبار ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے، اور اس کی تفصیل عنقریب آئے گی[1]۔

خیار رؤیت میں صریح اسقاط کا حکم:

علامہ کاسانی نے ذکر کیا ہے: اصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو خیار شرط اور خیار عیب کو باطل کردیتی ہے وہ خیار رؤیت کو بھی باطل کردے گی، مگر یہ کہ خیار شرط اور خیار عیب صریح اسقاط سے ساقط ہوجاتے ہیں اور خیار رؤیت صریح اسقاط سے ساقط نہیں ہوتا ہے، نہ تو رؤیت سے پہلے اور نہ رؤیت کے بعد، کیونکہ خیار رؤیت شرعاً اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے، لہٰذا بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوگا، رہے خیار شرط اور خیار عیب تو یہ دونوں حقیقۃً یا دلالۃً شرط لگانے کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں، اور جو چیز بندے کے حق کے طور پر ثابت ہو، وہ قصداً ساقط کرنے سے ساقط ہوسکتا ہے، کیونکہ انسان خود اپنے حق میں بالقصد کسی چیز کو لینے اور ساقط کرنے کے سلسلہ میں تصرف کا مالک ہے، لیکن جو چیز اللہ کے حق کے طور پر ثابت ہو بندہ اصلاً اسے ساقط کرنے کے سلسلہ میں تصرف کا مالک نہیں ہے، لیکن ضرورت کے طور پر سقوط کا احتمال ہے، اس طور پر کہ وہ خود اپنے حق میں تصرف کرے اور یہ تصرف حق شرع کے سقوط کو شامل ہوجائے تو شرع کا حق خود اپنے حق میں تصرف کے ضمن میں ساقط ہوجائے گا''[2]۔

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۲۴۲۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۹۶۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۵۹، العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۱۵۹، ۱۶۰، البدائع ۵/ ۲۹۶۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۸۲، ۲۹۷ خیار العیب، اور ۲۶۷ خیار الشرط۔

خیار کا ختم ہونا:

۲۴- عقد کی اجازت سے خیار ختم ہوجاتا ہے، چاہے وہ اجازت قولی ہو یا فعلی، اور قولی اجازت عقد پر رضامندی ہے، صراحتاً ہو یا اس چیز کے ذریعہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو، رہی فعلی اجازت تو وہ دلالت کے طور پر ہوگی، اس طور پر کہ خریدار کی طرف سے ایسا تصرف پایا جائے جو رضامندی پر دلالت کرے، جہاں تک فسخ کی بات ہے تو ان میں سے بعض اختیاری ہیں اور بعض ضروری، جس میں عاقد کے ارادے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

خیار کا اجازت کے ذریعہ ختم ہونا:

صریح اجازت یا جو اس کے قائم مقام ہو:

۲۵- صریح اجازت ایسے الفاظ کے ذریعہ پوری ہوتی ہے جن سے رضامندی سمجھی جائے، اور وہ ہر وہ عبارت ہے جو عقد کو نافذ کرنے کا یا اس کو اختیار کرنے کا فائدہ دے، مثلاً: میں نے اسے نافذ کردیا، یا میں اس پر راضی ہوگیا، یا میں نے اسے اختیار کیا، اور صریح رضا کے معنی میں وہ لفظ ہے جو اس کے مشابہ ہو اور اس کے قائم مقام ہو، چاہے بائع کو اجازت کا علم ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، کیونکہ بیع مطلق میں اصل لزوم ہے[۱]۔

دلالت کے طور پر اجازت:

۲۶- اور وہ یہ ہے کہ خریدار کی طرف سے رؤیت کے بعد مبیع میں ایسا تصرف پایا جائے جو رضامندی پر دلالت کرے، اور ان تصرفات میں سے رؤیت کے بعد قبضہ بھی ہے۔

اور مبیع میں مالکانہ تصرف مثلاً مبیع کپڑا ہو تو اسے کاٹ دے، یا زمین ہو تو اس پر تعمیر کردے، کیونکہ ان تصرفات پر اس کا اقدام رضامندی کی دلیل ہے، اور اگر یہ بات نہ ہوتی تو وہ ملک غیر میں تصرف کرنے والا قرار پاتا اور یہ حرام ہے، لہذا اسے اجازت قرار دیا گیا، تاکہ اسے حرام کے ارتکاب سے بچایا جاسکے[۱]۔

خیار کا فسخ کے ذریعہ ختم ہونا:

۲۷- فسخ یا تو اختیاری ہوگا یا ضروری (غیر اختیاری)، جیسا کہ کاسانی نے ذکر کیا ہے، اور فسخ اختیاری کی صورت (جس کی وجہ سے تبعاً خیار ختم ہوجاتا ہے) یہ ہے کہ کہے: میں نے عقد کو فسخ کردیا، یا اسے توڑ دیا، یا اسے رد کردیا، اور جو لفظ اس کے قائم مقام ہو وہ بولے۔

اور فسخ ضروری کی ایک ہی صورت ہے جسے کاسانی نے ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ قبضہ سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے تو عقد ضرورۃً فسخ ہوجائے گا، اور اس کے ساتھ خیار رؤیت ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ محل خیار باقی نہیں رہا[۲]۔

شرائط فسخ:

۲۸- فسخ کی حسب ذیل شرطیں ہیں:

الف- خیار کا موجود ہونا، کیونکہ جب خیار کو ساقط کرنے والی چیزوں میں سے کسی چیز کے ذریعہ خیار ساقط ہوجائے تو عقد لازم ہوجائے گا، اور عقد لازم فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

ب- فسخ بائع پر تفریق صفقہ کو شامل نہ ہو، لہذا اگر بعض مبیع کو واپس کردے اور بعض کو نہیں تو صحیح نہیں ہوگا اور اسی طرح اگر بعض کو واپس

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۹۵، ۲۹۶، الہدایہ وفتح القدیر ۵/ ۱۴۵۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۴۱، العنایہ ۵/ ۱۴۱، البدائع ۵/ ۲۹۶۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۹۸، فتح القدیر ۵/ ۱۴۱۔

کردے اور بعض میں بیع کی اجازت دے دے تو جائز نہیں ہوگا، چاہے معقود علیہ پر قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد ہو، کیونکہ خیار روٴیت سے معاملہ کی تکمیل میں مانع ہوتا ہے، پس بعض میں خیار روٴیت کو باقی رکھنے کی صورت میں بائع کے لئے معاملہ کے مکمل ہونے سے پہلے تفریق صفقہ ہے، اور یہ باطل ہے [۱]۔

ج- امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک شرط یہ ہے کہ بائع کو فسخ کا علم ہو، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ شرط نہیں ہے، اور کاسانی نے اس اختلاف کے دلائل کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

خیارروٴیت کا منتقل ہونا:

۲۹- حنفیہ کے نزدیک موت کے ذریعہ خیارروٴیت منتقل نہیں ہوتا ہے، اور ان کی یہ رائے ان کے اس نقطہ نظر سے ہم آہنگ ہے کہ خیار روٴیت مطلق غور وفکر کے لئے ہے، نہ کہ ضرر سے یا وصف میں خلاف ورزی سے بچنے کے لئے ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ خریدار دیکھے کہ یہ چیز اس کے لئے مناسب ہے یا نہیں، اور اس بات سے بھی ہم آہنگ ہے کہ یہ حضرات اسے ثبوت کی جہت سے خیار حکمی مانتے ہیں، چنانچہ ان حضرات نے فرمایا کہ یہ استعمال کے اعتبار سے ارادے کے ساتھ مربوط ہے [۲]۔

خیارالرجوع

دیکھئے: ''بیع''۔

(۱) البدائع ۲۹۸/۵، ۲۹۹، فتح القدیر ۱۴۰/۵، الفتاوی الہندیہ ۶۰/۳، نقلاً عن البحر، المبسوط ۷۴/۱۳۔

(۲) البدائع ۲۹۶/۵، نیز خیار شرط میں توسع کے ساتھ ۲۶۸/۵۔

خیار شرط

تعریف:

۱- خیار لغت میں: اختیار کا اسم مصدر ہے، اور اس کا معنی ہے دو یا چند امور میں سے بہتر کو طلب کرنا[۱]۔

بہر حال "شرط"، راء کے سکون کے ساتھ" تو اس کا لغوی معنی: بیع اور اس جیسی چیز میں کسی چیز کا لازم کرنا اور اس کا التزام کرنا ہے، اور جمع شروط ہے، اور راء کے فتحہ کے ساتھ شرط: علامت کے معنی میں ہے، اور جمع اشراط ہے، اور اشتراط: وہ علامت ہے جسے لوگ اپنے درمیان قرار دیتے ہیں[۲]۔

۲- جہاں تک اصطلاحی تعریف کا تعلق ہے تو ابن عابدین نے کہا ہے: "خیار شرط مرکب اضافی ہے، جو فقہاء کی اصطلاح میں علم ہو گیا ہے، اور اس سے مراد عقد کو نافذ کرنے یا فسخ کرنے کا وہ اختیار ہے جو دونوں عقد کرنے والوں میں سے کسی ایک کے شرط لگانے کی بنا پر حاصل ہوتا ہے......"[۳]۔

اور مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے (بیع خیار پر کلام کرتے ہوئے) اس کی تعریف اپنے اس قول سے کی ہے: وہ ایسی بیع ہے جس کا پہلا نفاذ ایسی اجازت پر موقوف ہو جو متوقع ہو۔

اور "وقف بتہ" کی عبارت سے "بیع بت" سے احتراز کیا ہے، اور اس سے مراد وہ بیع ہے جس میں خیار نہ ہو۔

جیسا کہ ان حضرات نے ذکر کیا ہے کہ (اولاً) کی قید خیار عیب اور اس جیسی چیزوں (خیارات نقیصہ) کو نکالنے کے لئے ہے، کیونکہ اس طرح کے خیار ابتداءً موقوف نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ان کا معاملہ خیار کی طرف لوٹتا ہے، یعنی اس لئے کہ ان میں اختیار بعد میں عیب کے ظاہر ہونے کے وقت ثابت ہوتا ہے[۱]۔

۳- اور خیار شرط کے دوسرے نام بھی ہیں جن کے ساتھ اسے بعض مصنفین نے موسوم کیا ہے، ان میں سے یہ ہیں:

الف- الخیار الشرطی (وصف کے ساتھ نہ کہ اضافت کے ساتھ) اور اس تسمیہ کا سبب ظاہر ہے، اور اسے شرط کے ساتھ موصوف کرنے کی غرض اسے خیار (حکمی) سے الگ کرنا ہے جو شرع کے حکم سے ثابت ہوتا ہے اور اس میں شرط لگانے کی حاجت نہیں ہوتی، جیسے خیار عیب۔

اور یہ نام مالکیہ کے نزدیک بہت زیادہ متداول ہے[۲]۔

ب- خیار تروّی، کیونکہ اس کی مشروعیت تروی کے لئے ہوئی ہے، اور یہ معاملہ میں اسے مکمل ہونے سے قبل غور و فکر، تفکر اور سوچنا ہے، اور دوسروں کے مقابلہ میں شافعیہ اس نام کا استعمال زیادہ کرتے ہیں[۳]۔

ج- بیع خیار، اور یہ نام اس عقد پر واقع ہوتا ہے جو خیار شرط کے ساتھ متصل ہو، اور یہ تعبیر سارے مذاہب والے بالخصوص مالکیہ کرتے ہیں[۴]۔

اس کی مشروعیت:

۴- جمہور فقہاء نے خیار شرط کو اختیار کیا ہے، اور اس کی مشروعیت کا

---

(۱) لسان العرب مادہ: "خیر"، نیز المصباح۔
(۲) معجم مقاییس اللغۃ ۳/ ۲۶۰، لسان العرب مادہ: "شرط"۔
(۳) رد المحتار ۴/ ۴۷۔

---

(۱) حدود ابن عرفہ، شرح ابن سودہ علی تحفۃ ابن عاصم ۱/ ۳۵، شرح الخرشی لمختصر خلیل ۴/ ۱۹۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۹۱۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۔
(۴) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۴۔

اعتبار کرنے کوعقد کے منافی نہیں مانا ہے۔

اور جمہور فقہاء نے حدیث اوراجماع سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حدیث سے استدلال کی بات ہےتو ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے دار قطنی نے محمد بن اسحاق سے روایت کیا ہے،فرماتے ہیں: مجھے نافع نے خبر دی کہ عبداللہ بن عمرؓ نے ان سے بیان کیا کہ انصار میں سے ایک شخص تھے،جن کی زبان میں لکنت تھی، اور وہ برابر خرید وفروخت میں دھوکہ کھا جاتے تھے،تو وہ رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں آئے اور آپ ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا بعت فقل: لا خلابة، مرتين**" (جب تم خرید وفروخت کروتو کہو: دھوکہ دینا نہیں ہے، دومرتبہ کہو)۔

اور محمد بن اسحاق نے کہا ہے: مجھ سے محمد بن یحیی بن حبان نے بیان کیا،فرماتے ہیں: وہ میرے دادا منقذ بن عمرو ہیں،انہیں سر میں زخم لگ گیا تھا،جس کی وجہ سے ان کی زبان ٹوٹ گئی تھی اوران کی عقل متأثر ہوگئی تھی، اور وہ تجارت کونہیں چھوڑتے تھے، اور برابر دھوکہ کھاتے تھے،تو وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آپ ﷺ سے اس کا تذکرہ کیا،تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا بعت فقل: لا خلابة، ثم أنت في كل سلعة تبتاعها بالخيار ثلاث ليال، فإن رضيت فأمسک و إن سخطت فارددها على صاحبها**" (جب تم کوئی سامان خریدوتو کہو: دھوکہ دینا نہیں ہے، پھر ہر وہ سامان جوتم خریدو اس میں تم کو تین راتوں تک خیار حاصل ہوگا، پس اگر تم اسے پسند کروتو روک لو، اوراگر ناپسند کروتو صاحب سامان کوسامان واپس کردو)، انہوں نے طویل عمر پائی تھی، ایک سوتیس سال تک زندہ رہے، اور وہ حضرت عثمان غنیؓ کے زمانے میں تھے جبکہ لوگ پھیل گئے تھے اوران کی کثرت ہوگئی تھی، وہ بازار میں سامان خریدتے تھے اوراسے لیکر اپنے گھر واپس ہوتے اور بہت زیادہ دھوکہ کھاتے،تو (گھر والے) انہیں ملامت کرتے اور کہتے: تم خریدتے کیوں ہو؟ تو فرماتے: مجھے خیار ہے، اگر مجھے سامان پسند آ گیا تو لے لوں گا، اور اگر ناپسند ہوا تو واپس کردوں گا، رسول اللہ ﷺ نے مجھے تین دنوں کا خیار دیا تھا،تو وہ سامان والے کوایک اور دو یوم میں سامان واپس کردیتے تو وہ کہتا: واللہ میں اسے قبول نہیں کروں گا،تم نے میرا سامان لے لیا اور مجھے دراہم دے دیئے، اور کہتے ہیں کہ وہ فرماتے: رسول اللہ ﷺ نے مجھے تین دنوں تک خیار عطا فرمایا تھا،تو اصحاب رسول اللہ ﷺ میں سے کوئی صاحب گذرتے تو وہ تاجر سے کہتے: تمہارا ناس ہو، انہوں نے سچ فرمایا: بیشک رسول اللہ ﷺ نے انہیں تین دنوں تک خیار عطا فرمایا تھا [1]۔

اور بعض فقہاء نے حدیث: "**المتبايعان كل منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا**" (خرید وفروخت کرنے والوں میں سے ہر ایک کواپنے ساتھی پر خیار حاصل ہے جب تک کہ وہ دونوں جدا نہ ہوجائیں) کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے: "**إلا بيع الخيار**" (سوائے بیع خیار کے)، اورایک روایت میں ہے: "**إلا صفقة الخيار**" [2] تو ان حضرات نے استثناء کوخیار شرط ہونے کی حالت پر محمول کیا ہے، اوراس حدیث

---

(۱) حدیث ابن عمر: "إذا بعت فقل: لا خلابة..." کی روایت دار قطنی (۵٦/۳ طبع دارالمحاسن) نے اسی طرح مطولاً کی ہے، اوراس کی اسناد حسن ہے، اور بخاری (الفتح ۳۳۷/۴ طبع السلفیہ) نے نبی پاک ﷺ کے امر کی روایت کی ہے، جس میں آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "لا خلابة"۔

(۲) حدیث: "المتبايعان بالخيار" کی روایت بخاری (الفتح ۳۲۸/۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اوران کی روایت میں "إلا بيع الخيار" ہے، اور مسلم (۱۱٦۳/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، اوراس کی روایت ترمذی (۵۴۱/۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے، اوران کی روایت میں "إلا أن تكون صفقة خيار" ہے۔

کے معنی کے بارے میں کہا ہے کہ محفل عقد سے الگ ہونے سے پہلے دونوں عقد کرنے والوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ عقد کر گذرے یا عقد سے علاحدہ ہوجائے، پس ممکن ہے کہ خیار ممتد ہو، لہذا خیار اس وقفہ سے زیادہ طویل ہو بشرطیکہ بیع میں خیار کی شرط لگائی گئی ہو[1]۔

جہاں تک اجماع سے استدلال کی بات ہے تو اس کے ذریعہ خیار شرط پر بہت سے فقہاء نے استدلال کیا ہے، نووی نے کہا ہے: ''فقہاء نے اس کے بارے میں اجماع نقل کیا ہے''، اور دوسری جگہ کہا ہے: ''یہ اجماع کی وجہ سے جائز ہے''، لیکن تیسرے مقام پر انہوں نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اس کی صحت جو متفق علیہ ہے، اس سے مراد وہ صورت ہے'' جبکہ اس کی مدت معلوم ہو''۔

اور ابن الہمام نے کہا ہے: ''شرط خیار متفق علیہ ہے''[2]۔

صیغۂ خیار:

۵-خیار کے ثبوت کے لئے خیار کی تعبیر کسی معینہ صیغہ سے مطلوب نہیں ہے، پس جیسا کہ خیار کی شرط لگانے کے لفظ سے خیار حاصل ہوتا ہے، اسی طرح ہر اس لفظ سے حاصل ہوتا ہے جو اس مراد پر دلالت کرے، جیسے لفظ رضا یا مشیئت، بلکہ اس صورت میں بھی خیار ثابت ہوتا ہے، گرچہ کلام لفظ خیار یا اس کے ہم معنی لفظ کو شامل نہ ہو، جبکہ عقد کرنے کے وقت یا اس کے بعد ایسا لفظ آئے جو خیار سے کنایہ ہو، جیسا کہ الفتاوی الہندیہ سے سمجھا جاتا ہے، اس میں آیا ہے: ''جب دوسرے شخص کے ہاتھ ایک کپڑا دس درہم کے عوض فروخت کیا، پھر سامان فروخت کرنے والے نے خریدار سے کہا میرا تیرے ذمہ کپڑا یا دس درہم ہیں (اور اسے خریدار نے قبول کرلیا)، امام محمدؒ نے فرمایا: یہ ہمارے نزدیک خیار ہے، ایسا ہی المحیط میں ہے''۔ ابن نجیم نے المعراج سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ اگر بائع نے کہا: اسے لے لو اور آج اس کے بارے میں غور کرو، اگر تم راضی ہوگئے تو اسے اتنے میں لے لو، تو یہ خیار ہوگا۔ اور الذخیرہ سے اسی طرح کی بات اس صورت میں نقل کی ہے جبکہ وہ کہے: یہ تمہارے لئے بیع ہے اگر تم آج چاہو۔

اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ عقد میں خیار کی شرط لگانے کے بجائے ثمن میں یا مبیع میں خیار کی شرط لگائی جائے، تو یہ عقد میں خیار کی شرط لگانے کے درجہ میں ہوگا، چنانچہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر خریدار نے کہا: مجھے ثمن یا مبیع میں خیار حاصل ہوگا، تو یہ اس کے قول: مجھے عقد میں خیار حاصل ہے کی طرح ہوگا۔

اور اسی قبیل سے ایسے الفاظ یا تعبیرات پر اتفاق کرلینا ہے جن سے خیار پیدا ہوتا ہو، چاہے ان تعبیرات کا تعلق ثبوت خیار کے ساتھ براہ راست استعمال شرعی سے ہو یا عرف کی وجہ سے پیدا ہو، ان متفق علیہ الفاظ میں سے جن سے استعمال شرعی کے تحت خیار مراد لیا جاتا ہے "لا خلابة" کی عبارت ہے، بشرطیکہ عاقدین اس کے معنی کو جانتے ہوں[1]۔

نووی نے کہا: شرع میں یہ مشہور ہے کہ اس کا قول "لا خلابة" سے مراد تین دنوں تک خیار کی شرط لگانا ہے، پس جب عقد کرنے والے دونوں افراد مطلقاً اس لفظ کا استعمال کریں اور وہ دونوں اس کے معنی سے واقف ہوں تو یہ شرط لگانے کی صراحت کے مثل ہوگا، اور اگر وہ دونوں (اس کے معنی سے) ناواقف ہوں تو بالیقین خیار ثابت نہیں ہوگا، اور اگر بائع کو اس کا علم ہو خریدار کو نہ ہو تو اس میں دو مشہور قول ہیں، ان دونوں کو متولی، ابن القطان اور دیگر حضرات نے نقل کیا

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۲۴، الدررالبہیہ للشوکانی وشرح صدیق حسن خان ۲/ ۱۲۲۔
(۲) فتح القدیر شرح الہدایہ ۵/ ۱۱۱، المجموع شرح المہذب للنووی ۹/ ۱۹۰، ۲۲۵۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹، ۴۰۔

ہے، اور ان دونوں میں صحیح قول یہ ہے کہ خیار ثابت نہیں ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ثابت ہوگا، اور یہ شاذ، ضعیف قول ہے، بلکہ غلط ہے، کیونکہ اکثر لوگ اسے نہیں جانتے ہیں اور خریدار اس سے ناواقف ہے[1]۔

اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ متعین وقت کے دوران مشورہ کرنے کی شرط کے ساتھ عقد کیا جائے، جیسے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس شرط پر فروخت کیا کہ میں فلاں شخص سے مشورہ کرلوں، اور اس کے لئے متعین وقت کی تحدید کردے، تو حنابلہ کے نزدیک یہ خیار صحیح ہے، اور (فقہاء حنابلہ) نے کہا: اس شخص سے مشورہ کرنے سے قبل اسے فسخ کا اختیار حاصل ہوگا'' کیونکہ ہم نے اسے خیار سے کنایہ قرار دیا ہے''، اور مشورہ سے قبل جواز فسخ کے بارے میں شافعیہ کا اختلاف ہے، اور ان کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ اسے (اس شخص سے) مشورہ کرنے سے پہلے اس کا حق حاصل نہیں ہے[2]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ مشورہ کرنے کی شرط کو کسی معلوم مدت کے ساتھ بیان کیا ہو، البتہ جب اسے معلوم مدت کے ساتھ بیان نہیں کیا، تو شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اور حنابلہ کے نزدیک تو اس کا حکم خیار مجہول کی طرح ہے، راجح قول کی بنیاد پر صحیح نہیں ہے[3]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ عادت (عرف) خیار کی صراحت کے قائم مقام ہے، مالکیہ میں سے زرقانی نے کہا ہے: ''اگر عادت اس کے (یعنی خیار شرط کے) شرط لگانے کی جاری ہو تو یہ خیار ہوگا، کیونکہ یہ (یعنی عادت) صراحۃً شرط کی طرح ہے، پس جب کسی سامان کی بیع میں لوگوں کا ثبوت خیار کے بارے میں عرف ہو تو اس میں بلا شرط خیار

(١) البحر الرائق ٦/٦، المجموع شرح المہذب ٩/ ١٩٢۔

(٢) المغنی لابن قدامہ ٣/ ٥٢٦، الشرح الکبیر علی المقنع ٤/ ١٠٢، المجموع شرح المہذب ٩/ ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣۔

(٣) المغنی ٥/ ٥٢٦، المجموع ٩/ ٢١٣۔

ثابت ہوجائے گا[1]۔

اور یہ بات طے شدہ ہے کہ گونگے کا اشارہ تلفظ کے قائم مقام ہوگا، پس اگر اس کا اشارہ نہ سمجھا جاتا ہو یا مجنون ہوجائے یا بیہوش ہوجائے تو اس کا ولی، باپ یا وصی یا حاکم اس کے قائم مقام ہوگا[2]۔

خیار کے پائے جانے کی شرطیں:

٦- خیار شرط محض عقد میں شرط لگانے سے وجود میں نہیں آئے گا، بلکہ اس کے لئے شرعی طور پر مطلوب شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، لہذا جب وہ شرطیں مکمل ہوجائیں تو خیار شرط وجود میں آجاتا ہے، اس کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور جب ان شرائط میں سے کسی شرط میں خلل ہو تو عقد کو لازم قرار دیا جائے گا، عقد میں خیار کی شرط لگانے کے باوجود، مگر یہ کہ ان شرائط کے بارے میں مذاہب کا اتفاق نہیں ہے، مختلف فقہی مذاہب میں ان شرائط کی تعداد ایک دوسرے سے مختلف ہے، اس کا بیان ذیل میں آرہا ہے۔

اول- وہ شرط جو عقد سے متصل ہوتی ہے:

٧- عقد سے متصل ہونے سے مراد یہ ہے کہ خیار شرط عقد کے انعقاد کے ساتھ یا اس سے ملحق ہوکر وجود پذیر ہو، نہ یہ کہ عقد سے پہلے ہو، لہذا عقد ہونے سے قبل خیار کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ خیار، عقد کے وصف کی طرح ہے، پس موصوف سے قبل اسے ذکر نہیں کیا جائے گا، اور خیار شرط کی قابل احتراز صورت کا بیان وہ ہے جو الفتاوی الہندیہ[3] میں العتابیہ کے حوالہ سے مذکور ہے کہ ''اگر اس نے کہا:

(١) حاشیۃ العراقی علی ابن سودہ شرح منظومۃ الأحکام ١/ ٣٥، المدخل إلی الفقہ الإسلامي للدکتور مصطفیٰ شلبی ١/ ٧٤۔

(٢) المغنی ٣/ ٥٠٧۔

(٣) الفتاوی الہندیہ ٣/ ٤٠، المجموع للنووی ٩/ ١٩٤۔

میں نے تمہیں اس بیع میں خیار کا حق دیا جس کا معاملہ ہم کریں گے، پھر اسے مطلق خریدا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بیع میں خیار ثابت نہیں ہوگا''۔

اور اس صورت کو بھی عقد سے متصل مانا جائے گا جبکہ عقد کے بعد متعاقدین کی رضامندی سے عقد کے ساتھ خیار کی شرط کو لاحق کیا گیا ہو، اس کا حکم وہی ہوگا جو اثناء عقد میں خیار کی شرط لگانے یا مجلس عقد میں شرط لگانے کا ہے، ان فقہاء کے نزدیک جو مجلس عقد میں خیار کو لازم قرار دیتے ہیں [۱]۔

عقد سے متصل خیار شرط اور عقد سے لاحق کئے گئے خیار شرط کو یکساں قرار دینا حنفیہ کا مذہب ہے، اور اس کی دلیل ان حضرات کے یہاں قیاس ہے، جیسا کہ نکاح میں ہے کہ عقد کے بعد عقد سے وابستہ چیز پر اتفاق جائز ہے، جیسے مہر میں زیادتی یا اس میں کمی کر دینا، اور اس مقیس علیہ حکم کی دلیل اللہ عز وجل کا یہ ارشاد ہے: ''وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيْضَةِ'' [۲] (اور تم پر اس (مقدار) کے بارے میں کوئی گناہ نہیں ہے جس پر تم لوگ مہر کے مقرر ہوجانے کے بعد باہم رضامند ہوجاؤ)۔ ابن الہمام نے کہا ہے [۳]: بیع کے ساتھ خیار شرط کو لاحق کرنا جائز ہے، اگر بیع کے بعد ان میں سے ایک فریق کہے اگرچہ چند دنوں کے بعد کہے: میں نے تجھے تین دنوں تک خیار کا حق دیا، تو ائمہ حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ صحیح ہوگا، پھر انہوں نے ذکر کیا کہ عقد کے بعد خیار کو لاحق کرنا عقد میں اسے پورے طور پر داخل کرنے کے قائم مقام ہوگا، خیار مشروط کی نوعیت، اس کی مدت اور اس کے بقیہ احکام کی نوعیت کے اعتبار سے [۴]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ عقد کے بعد عقد کے ساتھ خیار شرط لاحق نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کا صلب عقد یا مجلس عقد میں واقع ہونا ضروری ہے، اور ابن قدامہ نے حنابلہ کے اس مذہب پر کہ عقد سے خیار کو مؤخر نہیں کیا جاسکتا یہ استدلال کیا ہے کہ مجلس کے ختم ہونے کے بعد عقد لازم ہوجاتا ہے، لہذا متعاقدین کے طے کرنے سے غیر لازم نہیں ہوگا [۱]۔ ابن تیمیہ نے ذکر کیا ہے کہ امام شافعی اور امام احمد کا اصول یہ ہے کہ اجرت میں زیادتی اور عقود لازمہ میں شروط کا الحاق صحیح نہیں ہے۔

اور ان دونوں نقطہائے نظر کے درمیان ایک تیسرا مذہب ہے، جو نتیجہ میں مذہب اول کے ساتھ شریک ہے اور اس تصرف کے مزاج کی تحدید میں اس سے مختلف ہے، چنانچہ مالکیہ نے نیتوں کے بعد عقد کے ساتھ خیار کے لاحق کرنے کو جائز قرار دیا ہے، چاہے اس کا الحاق ایک کی طرف سے ہو یا دونوں کی طرف سے، لہذا لاحق کردہ اشتراط صحیح قرار پائے گا، اور جس شخص نے عقد کے خیار سے خالی ہونے کے بعد خیار کا التزام کیا اسے (خیار) لازم ہوگا، لیکن یہ (اور یہی مذہب اول سے فرق کرنے والا ہے) نئی بیع کے درجہ میں ہے، اور یہ اس درجہ میں ہے کہ خریدار اس کو فروخت کرنے والے کے علاوہ سے فروخت کرے... اس میں خریدار بائع قرار پائے گا...، جیسا کہ مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر بائع نے خریدار کے لئے خیار قرار دیا اس مذہب کی بنیاد پر کہ جو (خیار) عقود کو لاحق ہو وہ اس میں طے کئے گئے خیار کی طرح نہیں ہے، پس ایام خیار میں جو نقصان سامان کو پہنچے گا وہ خریدار کا ہوگا، اور خلیل اور اس کے شارحین نے اشارہ کیا ہے کہ الحاق خیار کے جواز کا قول بائع کے ثمن وصول کر لینے کے بعد کا ہے، اور اس کے وصول کرنے سے پہلے لاحق کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ دوسری حالت میں دین کو دین کے بدلہ فسخ

(۱) ردالمحتار ۴/ ۵۴۴، مجلۃ الأحکام العدلیہ (دفعہ/ ۳۹)۔
(۲) سورۂ نساء/ ۲۴۔
(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۹۸۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹ بحوالہ المحیط۔

(۱) المغنی ۳/ ۴۹۴، مادہ/ ۲۷۷۱۔

کرنا ہے، اورابن القاسم نے اس سے منع کیا ہے۔

اور فقہاء مالکیہ نے ان دونوں قولوں کے مابین مناقشہ کے دوران ایک متفق علیہ صورت ذکر کی ہے، وہ یہ ہے کہ "عاقدین میں سے ایک شخص کے لئے خیار مقرر کرنا حقیقۃً عقد نہیں ہے، اس لئے کہ اس خیار سے مقصود اس شخص کو راضی کرنا ہے جس کے لئے خیار مقرر کیا گیا نہ کہ حقیقت بیع ہے"۔ خرشی اور دسوقی نے کہا: لیکن راجح پہلا ہی قول ہے اور یہی معتمد ہے، یعنی جواز کو اس صورت پر منحصر کرنا جبکہ ثمن کو ادا کر دیا ہو، اگر چہ المدونہ کا ظاہر کلام دونوں کو برابر قرار دینا ہے[1]۔

دوم-توقیت یا مدت کے معلوم ہونے کی شرط:

۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ خیار کو معلوم مدت کے ساتھ مقید کرنا ضروری ہے، جو زیادتی اور کمی سے محفوظ ہو، لہذا خیار کی شرط جو مؤقت نہ ہو سرے سے صحیح نہیں ہوگی، اور یہ جمہور کے نزدیک فاسد کرنے والی شرائط میں سے ہے، اور اس سلسلہ میں تفصیلی کلام آگے آرہا ہے۔

کاسانی نے کہا ہے: اور اس میں اصل یہ ہے کہ خیار کی شرط سے فوری طور پر انعقاد عقد کے حکم کو روک دیتی ہے، تو یہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد میں تبدیلی پیدا کر دیتی ہے، اور یہ دراصل مفسد عقد ہے، اور یہی قیاس کا تقاضا ہے، مگر یہ کہ ہمیں نص کے ذریعہ استحساناً (خلاف قیاس) اس کے جواز کا علم ہوا ہے، لہذا منصوص علیہ کے علاوہ اصل قیاس پر باقی رہے گا[2]۔

اور مدت کی توقیت میں حکمت یہ ہے کہ خیار جہالت فاحشہ کے اسباب میں سے کسی سبب کا ذریعہ نہ ہو جو جھگڑے کا سبب بنتی ہے، اور جھگڑا وہ چیز ہے جس سے شریعت اپنے احکام میں بچتی ہے۔

۹- وہ مدت جس کا ذکر جائز ہے اس کی دو حدیں ہیں: حد ادنی اور حد اقصی۔

بہر حال حد ادنی تو اس کی کوئی توقیت نہیں ہے، اور اس کی کوئی متعین مقدار نہیں ہے اس طور پر کہ اس سے کم نہ ہو، تو توقیت جائز ہوگی چاہے جس قدر کم ہو، کیونکہ اکثر کا جواز اقل کے جواز پر بدرجۂ اولی دلالت کرتا ہے، اور اسی وجہ سے بعض حنفیہ اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جائز ہے، "اگر چہ ایک لمحہ کے لئے ہو"۔

کاسانی نے کہا ہے: اقل مدت خیار متعین نہیں ہے، اور اسی کے مثل حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی عبارتیں ہیں بغیر کسی اختلاف کے[1]۔

بہر حال جائز مدت کی انتہائی حد کے بارے میں مذاہب کا بہت زیادہ اختلاف ہے، جس کا حصر حسب ذیل فقہی نقطہائے نظر میں ممکن ہے: متعاقدین کے لئے مطلقاً تفویض، معتاد حدود میں ان دونوں کے لئے تفویض، تین دنوں کی تحدید۔

پہلا نقطۂ نظر-متعاقدین کے لئے مطلقاً تفویض:

۱۰- اس نقطۂ نظر کا تقاضا یہ ہے کہ خیار شرط کی جس مدت پر متعاقدین اتفاق کر لیں چاہے جتنی لمبی مدت ہو، جائز ہوگا، امام احمد، محمد بن الحسن، ابو یوسف، ابن أبی لیلی، ابن شبرمہ، ثوری، ابن المنذر، اسحاق بن راہویہ، ابو ثور اور عبید اللہ بن الحسن العنبری کا یہی مذہب ہے،

---

(۱) الدسوقی ۳/ ۹۳، ۹۴، ۱۷۷، مدونہ سے بالمعنی منقول ہے، اور المدونہ کی عبارت یہ ہے: "بمنزلة بيعک إياه بالثمن من غيره" (۱۷۷/۴)، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۱۔

(۲) المدونہ میں ہے: آپ کی کیا رائے ہے اگر میں نے فروخت کیا یا کسی آدمی سے سامان خریدا، پھر میں اس سے ایک یا دو دنوں کے بعد ملا تو میں نے اس کے لئے یا اپنے لئے چند دنوں تک خیار کا حق قرار دیا تو یہ خیار لازم ہوگا یا نہیں؟ آپ نے فرمایا: ہاں (۱۷۷/۴)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۱۳، المجموع ۹/ ۱۹۰۔

لیکن عنبری نے کہا ہے کہ طویل مدت مجھے پسند نہیں ہے [۱]۔

تو ان علماء کے نزدیک تین دنوں پر زیادتی جائز ہے، کیونکہ خیار کو ثابت کرنے والی نصوص مطلق ہیں، اور کوئی تفصیل نہیں ہے، اور اس لئے کہ خیار ایک حق ہے، جس میں عاقد کی شرط پر اعتماد کیا جاتا ہے، لہذا اس کی مقدار کے سلسلہ میں اس کی طرف رجوع کیا جائے گا، یا کہا جائے: وہ ایسی مدت ہے جو عقد کے ساتھ ملحق ہے لہذا اس کو مقرر کرنے کا اختیار متعاقدین کو ہوگا۔

اور اس جگہ ایک نادر صورت ہے جو مدت خیار کی سابق حد ادنی کے مشابہ ہے، لیکن یہ مستحق اشارہ ہے، کیونکہ اس کی بحث میں خیار کے ساتھ یہ قید ہے کہ وہ عقد کے منافی نہ ہو، اور اس کا مقصد فوت نہ ہو، اور وہ صورت یہ ہے کہ جب متعاقدین نے ایسی طویل مدت کی شرط لگائی جو عادۃً ممکن نہ ہو، جیسے ایک ہزار سال یا سو سال، تو صاحب غایۃ المنتہی نے توجہ دلائی کہ یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس صیغہ اور اس جیسے الفاظ سے یہ لازم آئے گا کہ ثمن اور مبیع میں تصرف کا حق نہ ہو، اور یہ ممنوعیت اس عقد کے منافی ہے جسے شارع نے متعاقدین کے لئے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ قرار دیا ہے، اور اس سلسلہ میں شارح نے ان کی موافقت کی ہے [۲]۔

دوسرا نقطۂ نظر-معتاد حدود میں متعاقدین کے لئے تفویض:

۱۱-اور یہ صرف امام مالک کا مذہب ہے، لہذا خیار کی جائز آخری مدت مختلف سامانوں کے پیش نظر بقدر حاجت متعین ہوگی، پس عاقد

(۱) المجموع ۹/ ۱۹۰، اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلی رص ۱۶، الاصل للإمام محمد، ▯ شحاتہ رص ۲، ۳، المبسوط ۱۳/ ۴۱، مختصر الطحاوی / ۷۵، البحر الرائق ۵/۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۸، المقنع ۲/ ۳۵، المغنی ۳/ ۴۹۸، م۹۷۷، مطالب أولی النہی ۳/ ۸۹، الفروع ۴/ ۸۳، منتہی الارادات ۱/ ۳۵۷۔

(۲) مطالب أولی النہی شرح غایۃ المنتہی مع حاشیہ ۳/ ۸۹۔

کو اس مدت کی تعیین کا حق ہوگا جسے وہ چاہتا ہے بشرطیکہ ہر قسم کی مبیع میں حد معتاد سے تجاوز نہ کرے [۱]۔

ابن رشد نے کہا ہے: اور مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ خیار کا مقصود مبیع کو پرکھنا ہے، اور جب معاملہ اس طرح ہے تو ضروری ہوا کہ وہ ایسے زمانے کے ساتھ محدود ہو جس میں مبیع کو پرکھنا ممکن ہو، اور یہ مدت ہر مبیع کے اعتبار سے مختلف ہوگی [۲]۔

چونکہ اس فقہی نقطۂ نظر نے ان ضرورتوں کے پیش نظر جن کے لئے عقد کئے جاتے ہیں متعین تحدیدات کی ہیں، اس لئے مالکیہ انہیں کئی زمروں میں تقسیم کرتے ہیں:

عقار (جائداد غیر منقولہ):

۱۲-اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک مہینہ ہے، اور اس کے ساتھ چھ ایام ملحق ہیں، پس عقار میں خیار کی زیادہ سے زیادہ جائز مدت (۳۶) یوم ہے، اور اس جگہ دو یوم اور ہیں جو خیار کے زمانے سے ملحق ہیں، اور یہ دونوں یوم مبیع کی واپسی کا موقع دینے کے لئے ہیں، جبکہ مبیع مدت کے ختم ہونے کے وقت (مہینہ اور چھ ایام) خریدار کے ہاتھ میں ہو، اور وہ فسخ کا ارادہ رکھتا ہو، اور مالکیہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ مبیع اس شخص پر لازم ہوگی جس کے قبضہ میں وہ مدت کے ختم ہونے کے وقت میں ہوگی، بغیر اس فرق کے کہ خیار اس کے لئے ہو یا دوسرے عاقد کے لئے ہو، تو یہ دونوں ملحق یوم اس غرض کے لئے ہیں (یعنی خریدار سے اس کے ارادے کے بغیر لزوم کو دفع کرنا)، بہر حال عقار کے لئے خیار کا زمانہ تو وہ ایک مہینہ اور چھ یوم ہیں۔

(۱) الشرح الکبیر علی خلیل وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۹۵، الخرشی علی خلیل وحاشیۃ العدوی ۴/ ۱۹، الحطاب علی خلیل ۴/ ۴۱۲، القوانین الفقہیہ رص ۲۶۳، لباب اللباب لابن راشد، وبدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۲۰۹۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۰۔

چوپائے:

۱۳-جانوروں میں مدت خیار مقصود کے اعتبار سے مختلف ہوگی، پس اگر خیار اس کی قوت، خوراک اور اس کے نرخ کے جاننے کے لئے ہو تو اس کی مدت تین یوم ہوگی، اور اگر خیار شرط میں یہ بات بھی شامل ہو کہ وہ صرف اسی شہر میں پرکھنے کے لئے ہے تو مدت ایک یوم اور اس کے مشابہ ہوگی، اور اگر شہر سے باہر پرکھنے کے لئے ہو تو آخری مدت ابن القاسم کے نزدیک ایک برید[1] ہے اور اشہب کے نزدیک دو برید، اور تین دنوں کے ساتھ ایک دن کو لاحق کیا گیا ہے تاکہ خریدار مبیع کی واپسی پر قدرت حاصل کر سکے، جیسا کہ گذرا[2]۔

بقیہ چیزیں:

۱۴-اور یہ کپڑے، سامان، اور مثلی چیزوں کو شامل ہے، اور اس کے لئے آخری مدت تین یوم ہے، اور ان کے ساتھ ایک یوم لاحق کیا گیا ہے، اور خرشی نے مثلیات کے لفظ کا اطلاق غلام، عقار، زمین اور جانوروں کے علاوہ تمام چیزوں پر کیا ہے، اور باوجودیکہ مثلیات سبزیوں اور پھلوں کو بھی شامل ہے، مگر یہ کہ ان دونوں قسموں کے لئے مدت کے اعتبار سے ایک خاص حکم ہے، ان دونوں کی خصوصی فطرت کے پیش نظر کہ یہ دونوں چیزیں جلد ضائع ہو جاتی ہیں، پس سبزیوں اور پھلوں میں خاص طور سے مدت خیار حاجت کے بقدر ہوگی یا بالفاظ دیگر وہ مدت ہوگی جس میں ان چیزوں میں تبدیلی نہ ہو[3]۔

(۱) برید: نصف یوم کی مسافت، معتاد رفتار سے۔
(۲) الدسوقی ۳/۹۳۔
(۳) الشرح الکبیر علی خلیل و حاشیۃ الدسوقی ۳/۹۳، ۹۵، الخرشی علی خلیل بحاشیۃ العدوی ۴/۱۹، ۲۱۔

تیسرا نقطۂ نظر-تین یوم کی تحدید:

۱۵-امام ابوحنیفہ، ان کے شاگرد زفر اور مشہور قول کے مطابق امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ خیار شرط کی تحدید تین دن اور تین رات کے ساتھ ہوگی معقود علیہ جو بھی ہو، اس سے زیادہ کی شرط صحیح نہیں ہے[1]۔

اور اس تحدید کے لئے اس سے استدلال کیا گیا ہے جو حبان بن منقذ کی گذشتہ حدیث میں آیا ہے، اس میں تین دنوں کے لئے خیار ثابت کیا گیا ہے[2]۔

اور تین دنوں کی تحدید کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کی دلیل کا بہترین بیان وہ ہے جسے ان کے شاگرد امام ابو یوسفؒ نے ذکر کیا ہے، چنانچہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے بیان میں کہا ہے: خیار تین دنوں سے زیادہ کے لئے نہیں ہوگا، ہمیں رسول اللہ ﷺ سے یہ حدیث پہنچی ہے کہ آپ ﷺ ارشاد فرماتے تھے: "**من اشتری شاۃ محفلۃ**[3]**، فھو بخیر النظرین ثلاثۃ أیام: إن شاء ردھا و رد معھا صاعاً من تمر أو صاعا من شعیر**"[4] (جس شخص نے ایسی بکری خریدی جس کو چند دنوں کے لئے نہ دوہا گیا ہوتا کہ دودھ اس کے تھن میں جمع ہو جائے تو اسے تین دنوں تک خیار حاصل ہے، اگر چاہے تو اسے واپس کر دے اور اس

(۱) البدائع ۵/۱۷۴، البحر الرائق ۶/۶، رد المحتار ۴/۵۶۸، الفتاوی الہندیہ ۳/۳۸، المبسوط ۱۳/۴۱، فتح القدیر ۵/۱۱۱، المجموع ۹/۱۹۰، نہایۃ المحتاج ۴/۱۷۔
(۲) حدیث کی تخریج فقرہ ۴ میں گذر چکی ہے۔
(۳) محفلۃ سے مراد مصراۃ ہے، اور یہ وہ بکری ہے جسے فروخت کرنے کے لئے چند دنوں نہیں دوہا گیا ہو، تا کہ اس کے تھن میں دودھ جمع ہو جائے (مختار الصحاح)۔
(۴) حدیث: "**من اشتری شاۃ محفلۃ......**" کی روایت مسلم (۳/۱۱۵۸ طبع الحلبی) نے ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "**من اشتری شاۃ مصراۃ، فھو فیھا بالخیار ثلاثۃ أیام، إن شاء أمسکھا و إن شاء ردھا و رد معھا صاعا من تمر**"۔

کے ساتھ ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو لوٹائے)۔تو امام ابوحنیفہ نے پورے خیار کو نبی پاک ﷺ کے قول کی بنیاد پر قرار دیا، اور ابن ابی لیلی فرماتے تھے: خیار جائز ہے، ایک مہینہ ہو یا ایک سال، اور یہی ہمارا مسلک ہے [۱]، اور اسی طرح امام شافعی کی دلیل ہے، جیسا کہ اسے بیہقی نے ''معرفۃ السنن'' میں روایت کیا ہے، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ بیع میں اصل یہ ہے کہ خیار فاسد ہو، لیکن جب رسول اللہ ﷺ نے مصراۃ کی بیع میں تین دنوں کے خیار کی شرط لگائی اور آپ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے حبان بن منقذ کے لئے ان کی خریدی ہوئی چیز میں تین دنوں کا خیار رکھا تو ہم نے رسول اللہ ﷺ کے قول کو اختیار کیا'' [۲]۔

جیسا کہ فقہاء نے اس کے لئے دلیل عقلی یہ بیان کی ہے کہ خیار مقتضائے عقد کے منافی ہے، اور حاجت کی بنا پر جائز قرار دیا گیا ہے، لہذا قلیل مدت پر اکتفا کیا جائے گا، اور قلت کا آخری درجہ تین ہے، اور اسی طرح سے نوویؒ نے حدیث حبان کی طرف اشارہ کرنے کے بعد استدلال کیا ہے [۳]۔

(۱) اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلی لابی یوسف / ۱۶، جامع الفصولین ۱ / ۳۲۹۔

(۲) نصب الرایہ ۴ / ۶ بحوالہ معرفۃ السنن للبیہقی، اور ابن حزم نے امام ابوحنیفہ پر الزام تراشی کے موقع کو نہیں چھوڑا، کیونکہ انہوں نے تین دنوں کے ذریعہ تحدید کے سلسلہ میں حدیث مصراۃ سے استدلال کیا پھر خیار تصریہ کو اختیار نہیں کیا (إحکام الأحکام ۳ / ۹۹)۔

(۳) المجموع ۹ / ۱۹۰، اور البدائع ۵ / ۱۷۴ میں مناقشہ کا ذکر آیا ہے جو تین دنوں سے زیادہ کے جواز میں امام صاحب اور ان کے صاحبین کے اختلاف پر مبنی ہے، اس سلسلہ میں انہوں نے تین دنوں کے بارے میں وارد حدیث کی نص پر اعتماد کیا ہے، جیسا کہ ابن الہمام نے الفتح ۵ / ۵۰۰ میں تحدید بالثلاث کے استدلال میں طویل کلام کیا ہے، اور اس کا مدار یہ ہے کہ خیار تین دنوں کے ساتھ مقید ہو کر مشروع ہوا، اس سے حدیث حبان مراد لیتے ہیں، اور اس کا (متن) گذر چکا ہے۔

تین دن پر زیادتی:

۱۶- جب خیار شرط کی مدت تین دن تین رات سے زیادہ طے ہو تو فقہاء کی اس جماعت کے نزدیک جو تین دن رات کی تحدید کی قائل ہے، ان میں سے امام ابوحنیفہ اور زفر کے نزدیک عقد فاسد قرار پائے گا، اور امام شافعی کے نزدیک باطل، امام شافعیؒ اس طرف گئے ہیں کہ زیادتی کو ساقط کرنے سے عقد صحیح نہیں ہوگا، خواہ مجلس کے اندر ہو یا مجلس کے بعد، مشہور قول یہی ہے، کیونکہ مجلس عقد صحیح کے لئے ثابت ہوتی ہے نہ کہ فاسد کے لئے، اس لئے کہ فاسد ایسے طریقہ پر واقع ہے جو کبھی بھی ثابت نہیں ہوگا۔

مگر یہ کہ تنہا امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ تین دن سے زائد شرط خیار کو ساقط کرنے یا صرف زیادتی کو ساقط کرنے سے عقد صحیح ہو جائے گا، اگر چہ یہ اسقاط مجلس عقد سے جدائی کے بعد حاصل ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ تینوں دن نہ گذر جائیں، اور ان کے شاگرد زفر نے ان کی مخالفت کی ہے، ان کا مذہب یہ ہے کہ زائد کا اسقاط عقد کو صحیح نہیں کرے گا، کیونکہ بقا ثبوت کے اعتبار سے ہوگا [۱]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ فاسد کرنے والی صورتوں میں سے یہ ہے کہ: ایسے شخص سے مشورہ کرنے کی شرط لگائی جائے جس کی رائے مدت خیار کے ختم ہونے کے بعد ہی معلوم ہوسکتی ہو، جیسا کہ عقار میں چالیس دن کی مدت کے لئے خیار کی شرط لگائی، حالانکہ عقار کے لئے زیادہ سے زیادہ متعینہ مدت ۳۸ یوم ہے۔

اس سامان کی مدت سے بہت زیادہ مدت کی شرط لگانا (یہ بھی صورت فاسدہ میں سے ہے)، اگر ایک یوم یا اس سے کم کی زیادتی ہو

(۱) بدائع الصنائع ۵ / ۱۷۸، فتح القدیر ۵ / ۵۰۰، ۵۰۱، المجموع شرح المہذب ۹ / ۱۹۰، ۱۹۴، الفتاویٰ الہندیہ ۳ / ۳۹، البدائع ۵ / ۳۰۰، البحر الرائق ۶ / ۲، المبسوط ۱۳ / ۶۳، المحیط البرہانی مخطوط (ورقہ / ۷۶۵)۔

تو مضر نہیں ہے [۱]۔

خیار مطلق:

۱۷- خیار مطلق جو مدت سے خالی ہو اس کے بارے میں چار فقہی مذاہب ہیں، عقد کا باطل یا اس کا فاسد ہونا، شرط کا باطل ہونا نہ کہ عقد کا، عقد کی صحت اور شرط میں تبدیلی، عقد کی صحت اور شرط کا اپنی حالت پر باقی رہنا۔

الف- عقد کا باطل یا اس کا فاسد ہونا، پس بطلان فقہاء شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے، اور حنفیہ کا مذہب اس کے فساد کا ہے، اور ان حضرات نے اس جگہ جہالت فاحشہ یا متقاربہ کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، جیسے مثال کے طور پر کٹائی کا وقت، جیسا کہ کاسانی نے ذکر کیا ہے، پھر امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس خیار مفسد کے مالک نے اپنے خیار کو باطل کر دیا یا اس کی وضاحت کر دی، یا کسی سبب سے خیار ساقط ہو گیا اور بیع صاحبین کے نزدیک عقد کے بعد آنے والے تین دنوں میں لازم ہو گئی (امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے، جو تین دن گذرنے سے پہلے اس کے حصول کی شرط لگاتے ہیں) تو عقد سب کے نزدیک صحیح ہو جائے گا، بلکہ صاحبین کے نزدیک اگر تین یوم کے بعد ہو تو بھی صحیح ہوگا، اس لئے کہ مفسد عقد کے ساتھ متصل ہونے سے قبل حذف ہو گیا، کیونکہ یہ دونوں حضرات تین یوم سے زیادہ کی خیار کی شرط کو جائز قرار دیتے ہیں [۲]۔

ب- شرط باطل ہوگی نہ کہ عقد، اور یہ امام احمدؒ کی ایک روایت ہے اور ابن ابی لیلی کا مذہب ہے۔

ج- عقد صحیح ہوگا اور شرط میں تبدیلی کی جائے گی، پس خیار مطلق یا دائمی خیار اس جگہ قاضی کو اس مدت کی تحدید کا اختیار دیتا ہے جو عرف میں محل عقد سامان کو پرکھنے کے لئے مروج ہو، کیونکہ خیار عرف میں مقید ہوتا ہے، پس جب دونوں نے مطلق رکھا تو مقید ہی پر محمول کیا جائے گا، اور یہ امام مالک کا مذہب ہے [۱]۔

اور ابن تیمیہ نے اس کو اختیار کیا ہے کہ اگر عاقدین نے خیار کو مطلق رکھا اور اسے کسی مدت کے ساتھ مؤقت نہیں کیا تو حبان بن منقذ کی حدیث کی وجہ سے یہ بات قوی ہے کہ خیار تین یوم ثابت ہوگا [۲]۔

د- عقد کی صحت اور شرط کا اپنی حالت پر باقی رہنا، پس خیار مطلقاً ہمیشہ باقی رہے گا جیسا کہ وہ پیدا ہوا یہاں تک کہ وہ چیز صادر ہو جو اسے ساقط کر دے، اور یہ ابن شبرمہ کا مذہب ہے، اور امام احمدؒ کا ایک قول ہے [۳]۔

خیار کی تابید:

۱۸- خیار کو فاسد کرنے والی شرطوں میں سے بیع میں خیار مؤبد کی شرط ہے، اس طور پر کہ کہے: ہمیشہ یا چند دن [۴]۔

مجہول وقت کے ساتھ مؤقت کرنا:

۱۹- فاسد کرنے والی شرائط میں سے وقت مجہول کے ساتھ خیار شرط کو مؤقت کرنا ہے، چاہے جہالت فاحشہ ہو جیسے ہواؤں کا چلنا، اور بارش کا ہونا، اور فلاں کا آنا، اور فلاں کی موت، اور حاملہ کا وضع حمل

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۹۴، الخرشی ۴/ ۲۱۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۴، ۱۷۸، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۸، ۳۹، المجموع ۹/ ۱۹۱، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۲۷، المقنع ۲/ ۳۵۔

(۱) المقدمات ۲/ ۵۶۰۔

(۲) الاختیارات لعلاء الدین البعلی رص ۷۴۔

(۳) المغنی ۳/ ۵۲۷، المقنع ۲/ ۳۵۔

(۴) البدائع ۵/ ۱۷۴، ۱۵۷، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۸، البحر الرائق ۶/ ۵۔

اور اس کے مثل، یا جہالت متقاربہ ہو جیسے کٹائی، دنوائی، اور حاجی کا آنا[1]۔

سوم- اتصال اور موالات کی شرط:

۲۰- اتصال سے مراد یہ ہے کہ مدت خیار عقد کے مکمل ہونے کے فوراً بعد سے شروع ہو جائے، یعنی عقد سے مؤخر ہونے کا تصور نہیں ہوسکتا ہے، پس اگر متعاقدین نے شرط لگائی کہ مہینہ کے آخر سے مثلاً تین دنوں کا خیار ہوگا، یا یہ کہ کل سے شروع ہوگا، یا جب سے وہ چاہے شروع ہوگا، یا یہ کہ ان دونوں نے آج کو چھوڑ کر کل کی شرط لگائی تو عقد فاسد ہوگا، اس لئے کہ یہ شرطِ خیار مقتضائے عقد کے منافی ہے، اور اس جگہ مقتضائے عقد سے مراد عقد کے آثار کا متصلاً حاصل ہونا ہے، یہی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، نووی نے کہا ہے: ''اور شرط یہ ہے کہ مدت عقد سے متصل ہو، یہ جائز نہیں ہے کہ خیار کی شرط عقد سے مؤخر کر کے لگائی جائے''[2]، لیکن حنفیہ اس عقد کو باطل نہیں قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس کی تصحیح ممکن ہے، اس لحاظ سے کہ ان حضرات کا مذہب بطلان اور فساد کے درمیان فرق کرنے کا ہے، جو عقد فاسد ہوتا ہے وہ منعقد ہوتا ہے اور اس کا کچھ حصہ تصحیح کا احتمال رکھتا ہے، اس کی صورت اس جگہ یہ ہے کہ جو مدت عقد کے درمیان اور متعین کردہ مدت کے آغاز کے درمیان فاصل ہے اسے بھی شرط میں شامل مانا جائے، چنانچہ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر ان ایام کے خیار کی شرط لگائی جائے جو عقد سے متصل نہ ہوں، مثلاً اگر عقد رمضان کے آخیر میں ہو، اور رمضان کے بعد دو دنوں کے خیار کی شرط لگائی تو یہ جائز ہوگا، اور اسے تین دنوں کا خیار حاصل ہوگا (رمضان کا آخری دن اور دو دن اس کے بعد)، اور اسی طرح اس کے کلام سے مراد وہ مدت ہوگی جو عقد سے متصل ہو اور اس کے بعد والی مدت ہوگی، لیکن جب شرط ایسی ہو کہ یہ مراد لینا ممکن نہ ہو تو یہ عقد فاسد ہوگا، عاقدین میں سے ہر ایک کو اور قاضی کو اسے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، (اور شافعیہ کے نزدیک) سابقہ صورت میں اس کی مثال یہ ہے کہ جب ذکر کرے کہ اس کے لئے رمضان میں خیار نہیں ہوگا، اور اسے اتنے دن اس کے بعد خیار حاصل ہوگا تو عقد فاسد ہوگا[1]۔

۲۱- اور اتصال کی شرط کے تابع ایک دوسری شرط ہے، جس کا نام ''موالاۃ'' رکھا جاسکتا ہے، کیونکہ اس سے مراد مدت خیار کے اجزاء کا پے در پے ہونا ہے، لہذا اگر ان دونوں نے تین یوم کی مدت کے لئے خیار کی شرط لگائی، اس طرح کہ ایک دن خیار ثابت ہوگا اور ایک دن ثابت نہ ہوگا تو اس میں حنابلہ کے نزدیک دو قول ہیں:

پہلا قول (اور یہی ابوالوفاء بن عقیل کا اختیار کردہ ہے): یہ ہے کہ پہلے دن میں خیار صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ ممکن ہے، اور اس کے بعد باطل ہوگا، کیونکہ جب عقد دوسرے دن میں لازم ہو جائے گا تو عدم لزوم کی طرف نہیں لوٹے گا۔

دوسرا قول: یہ احتمال ہے کہ تمام شرط باطل ہو، کیونکہ یہ ایک ہی شرط ہے جو چند دنوں میں خیار کو شامل ہے، پس جب بعض یوم میں فاسد ہوگا تو پورے میں فاسد ہو جائے گا[2]۔

چہارم - مستحق خیار کی تعیین:

۲۲- مستحق خیار یا صاحب خیار وہ شخص ہے جسے خیار کے استعمال کا

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۴، الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۱، اور کہا: عقد برقرار رہے گا اگر شرط کو ساقط کردے، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۹۴، شروح الروض لزکریا الأنصاری ۲/ ۵۰، البحر ۶/ ۵ بحوالہ تاتارخانیہ۔

(۲) المجموع للنووی ۹/ ۱۹۱، البدائع ۵/ ۳۰۰، المغنی ۳/ ۵۰۲۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹، بحوالہ فتاوی قاضی خان ۲/ ۱۸۳، البحر الرائق ۶/ ۵۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۲۸۔

حق حاصل ہوتا ہے، چاہے وہ خود ہی اس کی شرط لگانے والا ہو یا دوسرے عاقد نے اسے اس کا اختیار دیا ہو، چاہے وہ عقد کا ایک فریق ہو یا اس سے اجنبی ہو، اور مستحق خیار کی طرف جہالت کو راہ دینا صحیح نہیں ہے، پس اگر عاقدین نے اس پر اتفاق کیا کہ ان میں سے ایک کے لئے غیر متعین طور پر خیار ہوگا، اور ان دونوں نے یہ نہیں واضح کیا کہ وہ صاحب خیار فروخت کرنے والا ہے یا خریدار، یا ان دونوں نے اس پر معاملہ کیا کہ خیار ایسے شخص کو حاصل ہوگا جس کی تعیین ان میں سے کوئی ایک بعد میں کرے گا، یا اسے حاصل ہوگا جسے ان میں سے ایک چاہے گا، تو ان میں سے ہر ایک میں ایسی جہالت ہے جو نزاع کا باعث ہے، اور اسی وجہ سے ابن قدامہ نے صراحت کی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ مجہول ہے، اور اس لئے کہ یہ جھگڑے کا باعث ہے، اسی وجہ سے مستحق خیار کی تعیین شخصی طور پر ضروری ہے کہ خیار بائع کے لئے ہے یا خریدار کے لئے، اور اسی طرح اگر وہ عقد سے اجنبی ہو تو ذات کے ذریعہ اس کی تعیین ضروری ہے، اور صفت کے ذکر پر اکتفاء نہیں کیا جائے گا، مثلاً یہ کہے کہ یہ خیار تجار میں سے ایک کے لئے یا ماہرین میں سے ایک کے لئے ہوگا اور تعیین نہ کرے۔ نووی نے کہا: اگر خیار کی شرط ان میں سے ایک کے لئے لگائی جائے نہ کہ دوسرے کے لئے تو بیع کی صحت کے بارے میں دو قول ہیں، اصح یہ ہے کہ بیع صحیح ہوگی [1]۔

وہ چیز جس میں خیار شرط ثابت ہوگا:

۲۳ - خیار شرط غیر عقود میں ثابت نہیں ہوتا، اور وہ عقود جن میں خیار شرط کا وقوع ممکن ہے، یہ ایسے لازم عقود ہیں جو فسخ ہو سکتے ہیں، کیونکہ اس (خیار شرط) کا فائدہ صرف انہیں میں ظاہر ہوگا، بہر حال عقود غیر لازمہ تو یہ وہ ہیں جن کا فطری وصف لازم نہ ہونا ہے، ان میں خیار کی شرط لگانے کا فائدہ نہیں ہوگا، اور وہ عقود جو فسخ نہیں ہو سکتے ہیں ان میں خیار کا قائم ہونا مشکل ہے، کیونکہ یہ ان کے مزاج کے خلاف ہے۔

اور بیع ہی خیار شرط کا بنیادی میدان ہے، اور بیع میں خیار کا جاری ہونا متفق علیہ ہے، کیونکہ یہی وہ عقد ہے جس میں اس کی مشروعیت کی احادیث وارد ہوئی ہیں، اور بیع عقد لازم ہے، جو فسخ کو قبول کرنے والا ہے (اقالہ کے ذریعہ)، لہذا وہ خیار شرط کے ذریعہ فسخ کو قبول کرے گا، بلکہ خیار بیع فاسد میں داخل ہوتا ہے، جیسا کہ اس کی صراحت مرغینانی کی الہدایہ میں ہے، اور اس میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ بیع، بیع مساومہ ہو یا بیع امانہ، جیسے مرابحہ اور اس جیسے عقود [1]۔

اور بیع میں سے مستثنی عقود یہ ہیں: سلم، صرف، ربوی مال کی بیع اس کی جنس کے ساتھ، اور بعض حنابلہ نے اس کی تعبیر اپنے اس قول کے ذریعہ کی ہے: یہ ہر وہ بیع ہے جس کے عوض پر قبضہ کرنا صحت عقد کے لئے شرط ہے [2]، اور یہ ایسے عقود ہیں جن کو خیار شرط باطل کر دیتا ہے، بشرطیکہ علاحدگی سے قبل مجلس میں اس کو ساقط نہ کیا گیا ہو [3]، اور ابن عابدین نے متنبہ کیا ہے کہ سلم اور صرف کا استثناء ضابطہ میں خلل پیدا کرنے والا ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ خیار ایسے عقد میں ثابت ہوتا ہے جو لازم ہو اور فسخ کا احتمال رکھنے والا ہو، یہ دونوں یعنی سلم اور

---

(۱) المغنی ۳/ ۴۹۹ (مادہ / ۲۷۸۰)، المجموع ۹/ ۲۰۷۔

(۱) الہدایہ بہامش الفتح ۵/ ۳۶۷۔

(۲) المقنع مع حواشی ۲/ ۳۵۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۰۱۔

صرف ایسے ہی ہیں [۱]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ سلم میں تھوڑی مدت کے لئے خیار جائز ہے [۲]۔اس کی تفصیل ''سلم'' اور ''صرف'' میں آئے گی۔

اور خیارشرط حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اجارہ میں مطلقاً جاری ہوتا ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ نے خیار کو اس اجارہ کے ساتھ مقید کیا ہے جو ذمہ میں واجب ہوتا ہے، رہا اجارہ معینہ تو اس میں خیار اس صورت میں داخل ہوگا جبکہ وہ ایسی مدت کے لئے ہو جو عقد سے متصل نہ ہو، لیکن اگر وہ ایسی مدت کے لئے ہو جو عقد سے متصل شروع ہوتی ہو تو اس میں شرط خیار صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ وہ بعض منافع کے فوت ہونے یا مدت خیار میں اس کے حاصل کرنے کا سبب بنے گا، اور یہ دونوں جائز نہیں ہیں، حنابلہ کے ایک قول کے مطابق عقد کے بعد آنے والی مدت میں بھی خیار جائز ہوگا، پس اگر فسخ کردے تو منافع کی قیمت واپس کرے گا [۳]۔

اور حوالہ خیارشرط کو قبول کرے گا یا نہیں اس میں اختلاف ہے، اور اس میں دو رائے ہیں:

پہلی رائے: حوالہ اس کو قبول کرتا ہے، یہی حنفیہ کا مذہب ہے، اور یہی حنابلہ کا ایک محتمل قول ہے (جیسا کہ ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے)، لہٰذا ان کے نزدیک محال اور محال علیہ میں سے ہر ایک کے لئے حوالہ میں خیار کی شرط لگانا صحیح ہوگا (اور یہی دونوں ہیں جن کی رضا عقد حوالہ میں واجب ہے)، جہاں تک محیل کی بات ہے (جس کی رضا اصح قول کے مطابق واجب نہیں ہے) اس کے لئے اصالۃً خیار کی شرط لگانے کا حق نہیں ہوگا، یعنی اس کے عقد میں ایک فریق ہونے کی حیثیت سے، لیکن اگر اس کے لئے شرط لگائی گئی، جیسا کہ عاقدین میں سے ایک کی طرف سے اجنبی کے لئے خیار کی شرط لگائی جائے، اس طور پر کہ اس کے لئے محال یا محال علیہ شرط لگائے تو جائز ہوگا، لیکن یہاں اجنبی کے لئے شرط لگانے کے احکام منطبق ہوں گے، اور وہ یہ ہے کہ خیار کا ثبوت اس کے لئے بطور نیابت کے ہوگا، تو (خیار) اس کے لئے اور شرط لگانے والے دونوں کے لئے ہوگا، اور حوالہ خیارشرط کو قبول کرتا ہے، اس کی علت ابن قدامہ نے یہ بیان کی ہے کہ یہ (حوالہ) ایسا معاوضہ ہے جس سے عوض مقصود ہوتا ہے۔

دوسری رائے: حوالہ خیارشرط کو قبول نہیں کرتا ہے، اور یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، کیونکہ عقد حوالہ کی بنیاد دھوکہ پر نہیں ہے۔ اور ہمیں اس مسئلہ میں مالکیہ کی رائے نہیں ملی ہے [۱]۔

یہی حال قسمۃ (بٹوارہ) کا ہے: اس کے بارے میں رائے کا اختلاف ہے، اس لحاظ سے کہ کیا یہ بیع ہے؟ جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے، یا یہ حقوق کو ایک دوسرے سے جدا کردینا ہے؟ جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، اور یہی مذہب مالکیہ کا حاصل ہے، اور حنابلہ میں سے جس نے اس میں خیارشرط کو ثابت کیا ہے اس نے یہ استدلال کیا ہے کہ خیارشرط خاص طور سے بیع کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ہے، بلکہ یہ غور وفکر کے لئے ہے، اور دو میں سے زیادہ بہتر معاملہ کی وضاحت کے لئے ہے، اور یہ معنی قسمت (بٹوارہ) میں موجود ہے۔

قسمت کی چند قسمیں ہیں: اجناس مختلفہ کی تقسیم، اور یہ رضامندی کی تقسیم ہے، اس میں زبردستی نہیں ہے،، اور مثلی اشیاء کا بٹوارہ، اور یہ اجبار کو قبول کرتا ہے، اور اس میں خیارشرط داخل نہیں ہوتا ہے، اور قیمی چیزوں میں سے ایک ہی جنس کا بٹوارہ، جیسے گائے، بکری، یا ایک ہی

(۱) حواشی ابن عابدین علی البحر ۶/ ۴، البدائع ۵/ ۲۰۱، المبسوط ۱۴/ ۲۴، المقنع مع حواشی ۲/ ۳۵، المجموع ۹/ ۱۹۲، المغنی ۳/ ۵۳۱۔

(۲) المدونہ ۱۰/ ۲۱، المواق ۴/ ۴۲۲، المقدمات لابن رشد ۲/ ۱۹۰۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۰۱، المجموع ۹/ ۱۹۲، المغنی ۳/ ۵۳۱۔

(۱) البحر الرائق ۴/ ۲۷۲، ردالمحتار ۴/ ۴۸، المہذب ۱/ ۳۳۸، المغنی ۵/ ۵۴، المقنع مع حواشی ۲/ ۳۴۔

جنس کے کپڑے، یہ اجبار کو قبول کرتے ہیں، اور صحیح و مفتی بہ قول کے مطابق ان میں خیار شرط داخل ہوتا ہے[1]۔

اور کفالہ: اس میں حنفیہ کے نزدیک خیار شرط داخل ہوتا ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اختلاف ہے، اور وقت کی تحدید کے لحاظ سے خیار شرط کے باب میں کفالہ کو خصوصیت حاصل ہے، کیونکہ اس میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین دنوں سے زیادہ (کا خیار) جائز ہے، اور یہ ان کے اصل مذہب کے خلاف ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک تین دنوں کے ساتھ تحدید ضروری ہے، کیونکہ کفالہ ایسا عقد ہے جو توسع پر مبنی ہے[2]۔

اور وقف: میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خیار شرط جاری ہوتا ہے، ان کا مذہب یہ ہے کہ جب واقف وقف میں اپنے لئے متعینہ مدت کے لئے خیار کی شرط لگائے تو وقف بھی جائز ہوگا، اور شرط بھی، اور امام محمد کے نزدیک وقف باطل ہوگا، اور شرط خیار فاسد قرار پائے گی اور یہی امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے[3]۔

اس کی تفصیل ''وقف'' میں ہے۔

متعاقدین کے لئے خیار کی شرط لگانا:

۲۴- یہ بات ثابت شدہ ہے کہ متعاقدین میں سے کسی ایک یا ان دونوں کے لئے خیار کی شرط لگانا صحیح ہے (پس بیع میں مثلاً: فروخت کرنے والے اور خریدار کے لئے)، اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے، اور اس کے بارے میں کوئی اختلاف معلوم نہیں ہے، سوائے اس قول کے جو سفیان ثوری اور ابن شبرمہ سے مروی ہے کہ یہ خریدار کے ساتھ خاص ہے، اور بائع کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے لئے خیار کی شرط لگائے، (اور اس نقل کا مقتضا یہ ہے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک خیار کا میدان صرف عقد بیع ہے) اور ان دونوں حضرات کے نزدیک جب سامان فروخت کرنے والا اپنے لئے خیار کی شرط لگائے گا تو عقد فاسد قرار پائے گا[1]۔

اور عاقدین یا ان میں سے کسی ایک کے لئے شرط لگانے میں یہ فرق نہیں ہے کہ خود عاقد اپنے لئے شرط لگائے یا دوسرے عاقد کے لئے لگائے، اور یہ امر بہت زیادہ پیش آتا ہے، کیونکہ فروخت کرنے والا خریدار کو خیار دیتا ہے، جیسا کہ اگر بائع کہے: میں نے تمہارے ہاتھ فلاں چیز کو اس شرط پر فروخت کیا ہے کہ تجھے خیار حاصل ہے، جب خریدار اس کو قبول کر لے گا تو اس کے لئے خیار ہوگا، اور خیار صرف اس شخص کے لئے ثابت ہوگا جس کے لئے شرط لگائی گئی نہ کہ شرط لگانے والے عاقد کے لئے، مگر جبکہ خیار کی شرط اپنے لئے بھی لگائی ہو اور دوسرا راضامند ہو گیا ہو[2]۔

عقد سے بے تعلق شخص کے لئے خیار کی شرط لگانا:

۲۵- عقد سے بے تعلق شخص کے لئے خیار کی شرط لگانا صحیح ہوتا ہے، خواہ شرط دونوں عقد کرنے والے لگائیں یا ان میں سے کوئی ایک، اور چاہے وہ اجنبی جس کے لئے خیار کی شرط لگائی گئی ہو شخص واحد ہو جو عاقدین کی طرف سے معین ہو یا ان میں سے ہر ایک کی طرف سے ایک شخص متعین ہو جو اس کا غیر ہو جس کی شرط دوسرے نے لگائی ہو، جیسا کہ اس کی شافعیہ نے صراحت کی ہے، اور یہ مسئلہ ان کے علاوہ دیگر حضرات کی طرف سے صراحت کا محتاج نہیں ہے، کیونکہ جواز کے

(۱) رد المحتار ۵/ ۱۶۷، جامع الفصولین ۱/ ۲۴۳، بلغۃ السالک ۲/ ۲۳۸، المدونہ ۱۴/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴، القواعد لابن رجب رص ۴۱۳۔
(۲) المبسوط ۱۷/ ۱۹۹، المجموع ۹/ ۱۷۷، کشاف القناع ۳/ ۲۰۳۔
(۳) رد المحتار ۳/ ۳۶۰، المغنی ۳/ ۵۳۱، البحر الرائق ۶/ ۴، المجموع ۹/ ۱۷۷، کشاف القناع ۳/ ۲۰۳، الأشباہ بحاشیۃ الحموی ۱/ ۳۲۸۔

(۱) المغنی ۳/ ۵۲۴ طبع چہارم، فتح القدیر ۵/ ۵۰۰، البحر الزخار ۳/ ۳۴۸، فتح القدیر ۵/ ۵۰۰۔
(۲) رد المحتار ۴/ ۵۸۔

دلائل اس کو بھی شامل ہیں۔

اور اس حکم (عقد سے بے تعلق شخص کے لئے اشتراط کا صحیح ہونا) کی اصل فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، اس شرط کے ساتھ کہ جس شخص کے لئے خیار قرار دیا جائے وہ ایسا ہو جس کا قول جائز ہو، (بے شعور بچے کی طرح نہ ہو) ورنہ خیار باطل قرار پائے گا[1]۔

اور حنفیہ کے نزدیک اس حکم کی دلیل استحسان ہے، اور یہ خلاف قیاس ہے، اسی بنیاد پر امام زفر نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ خیار عقد کے تقاضوں اور اس کے احکام میں سے ہے، لہذا ان کے نزدیک عاقدین کے علاوہ کے لئے اس کی شرط لگانا جائز نہیں ہوگا۔

اور جواز کے قائلین نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اس کا ثبوت استحسان کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس کی ضرورت ہے اس لئے کہ اس میں واضح مصلحت ہے، اس صورت میں جبکہ عقد کرنے والا چیزوں کا کم تجربہ رکھتا ہو اور دھوکہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اسے ایسے شخص کی ضرورت پڑے گی جو اس سے زیادہ واقف کار ہو اور اس کے سپرد خیار کیا جائے۔ مزید یہ کہ اجنبی کے لئے خیار کا ثبوت اصالۃً نہیں ہے بلکہ وہ اس عاقد کی طرف سے بطور نیابت کے ہے جس نے اس کے لئے خیار مقرر کیا ہے (جیسا کہ اس کے بارے میں فقہاء کا مذہب ہے)، تو عاقد کے لئے ضرورۃً خیار تسلیم کیا جائے گا، پھر اس کی طرف سے اجنبی کو نائب قرار دیا جائے گا، تا کہ عاقد کا تصرف صحیح ہو[2]۔

جب اجنبی کے لئے خیار مقرر کیا جائے تو اس خیار کے دینے کی حیثیت کیا ہوگی اور اس کا اثر کیا ہوگا؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے دو نظریے ہیں:

اول: اسے دوسرے کو وکیل بنانے کے درجے میں معتبر مانا جائے گا، جو خود اپنی ذات کے لئے ثبوت خیار کا تقاضا کرتا ہے، لہذا خیار ایک ساتھ عاقد اور اجنبی دونوں کے لئے ہوگا، اور یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، بلکہ حنابلہ نے ان دونوں کے لئے اس صورت میں بھی خیار مانا ہے جبکہ خیار کو اجنبی پر منحصر رکھے اور کہے کہ وہ اس کے لئے ہے نہ کہ میرے لئے، اور ان میں سے ابویعلی کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں خیار صحیح نہیں ہوگا[1]۔

دوم: تنہا اجنبی کے لئے ثابت ہوگا، اور یہ شافعیہ کے نزدیک اصح ہے، اور ان حضرات نے کہا ہے: اجنبی کے لئے خیار مقرر کرنا تفویض (یا تحکیم) ہے نہ کہ توکیل۔ اس کی تفصیل کتب شافعیہ میں ملاحظہ کی جائے۔

کسی اور کی رائے لینے) اس کا حکم جاننے[2] یا اس سے مشورہ طلب کرنے کی شرط:

۲۶ - صاحب خیار کی شناخت سے مربوط ایک مسئلہ لوگوں میں سے فلاں کے مشورہ یا حکم طلب کرنے کی شرط لگانا ہے، یعنی اس کے حکم سے واقف ہونا اور اس پر عمل کرنا، پس مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امر طلب کرنے والے اور امر دینے والے میں سے ہر ایک عقد کو رد کرنے اور نافذ کرنے میں با اختیار ہوگا، (برخلاف اس صورت کے

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۵۱۶، البدائع ۵/ ۱۷۴، المجموع ۹/ ۱۹۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۲، ۴/ ۵۵۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۱۱۱۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۴، فتح القدیر ۵/ ۵۱۶، ۵۱۷، رد المحتار ۴/ ۵۸۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۴، المجموع ۹/ ۱۹۶، الشرح الکبیر ۴/ ۱۰۰، کشاف القناع ۳/ ۲۰۴، المقدمات ۲/ ۵۶۰۔

(۲) یہ (مفاعلہ کے وزن پر) امر سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے: ان دونوں یا ان میں سے ایک کا اس شخص سے رائے لینے کی اور اس کی طرف رجوع کرنے کی شرط لگانا جسے ان دونوں نے مقرر کیا ہے۔

جبکہ وہ اپنے خیار اور رضا پر ہو، تو اس کے لئے اس شخص کے بغیر استقلال نہیں ہوگا جس نے اس کے لئے شرط لگائی، اور یہ مشورہ مطلقہ میں ہے، لیکن جب کہے: میرے لئے اس سے مشورہ کرنا ہے اگر وہ چاہے عقد نافذ کردے اور اگر چاہے رد کردے، تو یہ خیار کے درجے میں ہوگا[1]۔

اور اس جگہ مالکیہ کے لئے اجنبی کے حق میں خیار مقرر کرنے کے صیغہ کے اعتبار سے تفصیل ہے، یہ یا تو مشورہ کے لفظ سے ہوگا، یا خیار یا رضا کے لفظ سے ہوگا۔

پس جب کہے: میرے اوپر فلاں سے مشورہ کرنا ہے، تو عاقد (چاہے وہ بائع ہو یا مشتری) اس سلسلہ میں مستقل ہوگا کہ وہ عقد کو باقی رکھے یا اسے فسخ کردے، اس کے مشورے کا محتاج نہیں ہوگا، کیونکہ مشورہ سے موافقت لازم نہیں ہوتی ہے، اور مشورہ کی شرط لگانے والے نے اس چیز کی شرط لگائی جس سے اس کی نظر کو تقویت ملے۔

لیکن جب کہے: میرے اوپر فلاں کا خیار یا اس کی رضا ہے، تو اس میں چار اقوال ہیں: اور ان میں سے معتمد قول یہ ہے کہ یہ تفویض ہے، لہذا عاقد (چاہے فروخت کنندہ ہو یا خریدار) عقد کو نافذ کرنے یا اسے فسخ کرنے کے سلسلہ میں بااختیار نہ ہوگا، یہ اس وجہ سے کہ غیر کے لئے خیار یا رضا کی شرط لگانا ان حضرات کے نزدیک توکیل نہیں ہے، بلکہ یہ تفویض ہے، کیونکہ وہ اپنے غیر کے لئے خیار کی شرط لگانے سے اپنی طرف سے اعراض کرنے والا ہے، اور ان حضرات نے لفظ خیار یا رضا کے ساتھ مشورہ کے لفظ کو لاحق کیا ہے جس کا تذکرہ گذر چکا ہے، جب یہ لفظ ایسی چیز کے ساتھ مقید ہو کر آئے جو اسے ان دونوں لفظوں سے قریب کردے جیسے یہ کہے: میرے اوپر فلاں سے مشورہ کرنا ہے، اگر وہ چاہے نافذ کرے اور اگر چاہے رد کرے، تو اس کا حکم

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۹۸۔

خیار اور رضا کا ہوگا[1]۔ یہاں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان دونوں لفظوں کے ساتھ ان نئے الفاظ کو لاحق کیا جائے گا جو ان کے معنی میں ہوں، اس معنی کو ادا کریں جیسے رغبت اور رائے۔

اور اس کے بارے میں شافعیہ کے یہاں دو اقوال ہیں:

پہلا قول: اسے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، یہاں تک کہ کہے: میں نے اس سے مشورہ کیا تو اس نے مجھے فسخ کا حکم دیا، اور دوسرا قول: (اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے) یہ ہے کہ اس سے رائے اور مشورہ طلب کرنا شرط نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کی نص جس پر مثبتین نے اعتماد کیا ہے، احتیاط کے ارادے سے آئی ہے، تاکہ وہ کاذب نہ ہو، اور اسی کے مثل وہ ہے جسے ابن حزم نے ابن عمر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے "إن أخذت" کو "إن رضيت" پر ترجیح دی ہے، اس لئے کہ وہ کبھی راضی ہوسکتا ہے، پھر دعوی کرسکتا ہے کہ وہ راضی نہیں ہوا، اور نوویؒ نے پہلی رائے کو صحیح قرار دیا ہے[2]۔

اور اس شخص کی تعیین ضروری ہے جس سے وہ مشورہ کرے گا، اگر یہ کہے: میرے اوپر ہے کہ مشورہ کروں (جیسا کہ اکثر پیش آتا ہے) تو کافی نہیں ہوگا، اذرعی نے کہا ہے: اور ظاہر یہ ہے کہ کافی ہوگا، اور وہ اس صورت میں اپنی ذات کے لئے خیار کی شرط لگانے والا ہے[3]۔

ہمیں اس مسئلہ میں حنفیہ کی صراحت نہیں ملی۔

خیار میں نیابت:

۲۷- خیار اس عاقد کے لئے ثابت ہوتا ہے جو اس کی شرط اپنی ذات کے لئے لگاتا ہے، چاہے عاقد کی جو بھی صفت ہو، پس برابر

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۹۸، الخرشی ۴/ ۲۵۔
(۲) المجموع ۹/ ۲۱۲، شرح الروض ۲/ ۵۲، المغنی ۳/ ۵۲۶ طبع چہارم۔
(۳) شرح الروض ۲/ ۵۲۔

ہے کہ وہ معقود علیہ (جس پر معاملہ کیا گیا) کا مالک ہو، یا وصی ہو جو موصی علیہ (جس کا وصی بنایا گیا) کی مصلحت کے لئے عقد کر رہا ہو، یا ولی ہو جو مولی علیہ (جس کا ولی بنایا گیا ہو) کی مصلحت کے لئے کر رہا ہو، یا وکالت کی بنیاد پر کر رہا ہو۔

یہ اس وجہ سے ہے کہ ولایت یا وصایہ کی حالت میں خیار کی شرط لگانا یہ شفقت اور نابالغ کی رعایت کے باب سے ہے، تو یہ ان دونوں کو حاصل ہوگا، اور بہر حال وکالت میں تو اس لئے کہ اس کا تصرف موکل کے حکم سے ہے، اور اس نے اسے عقد کا مطلقاً حکم دیا ہے تو وہ برابر اپنے اطلاق پر باقی رہے گا، لہذا وہ عقد کو شامل ہوگا، خواہ خیار کے ساتھ ہو یا بلا خیار ہو۔

اور اسی طرح مضارب یا شرکت عنان یا مفاوضہ کا شریک شرکت کے معاملات میں شرط خیار کا مالک ہوتا ہے، عقد شرکت کے اطلاق کے تقاضا کی وجہ سے۔

اور یہ شامل ہے اس صورت کو جبکہ خیار کی شرط اپنے لئے لگائے یا اس دوسرے عاقد کے لئے جو اس کا حصہ دار ہے، جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا ہے[1]۔

جہاں تک شافعیہ کی بات ہے تو یہ حضرات وکالت میں اس خیار شرط کو صحیح قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ وکیل اس کی اپنے لئے یا اپنے موکل کے لئے شرط لگائے، کیونکہ اس میں ضرر نہیں ہے، ان کا اصح قول یہی ہے، جیسا کہ ان حضرات نے وکیل بالبیع کے لئے اس کی ممانعت کی ہے کہ وہ خریدار کے لئے خیار کی شرط لگائے، اور اسی طرح برعکس، پس وکیل بالشراء کو حق نہیں ہوگا کہ بائع کے لئے خیار کی شرط لگائے، اگر وکیل نے ایسا کر لیا تو عقد باطل ہو جائے گا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ مؤکل نے دونوں صورتوں میں اجازت نہ دی ہو، اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ خیار اس شخص سے متجاوز نہیں ہوگا، جس کے لئے خیار کی شرط لگائی گئی ہو، لہذا مؤکل کے لئے ثابت نہیں ہوگا جبکہ وکیل نے اپنی ذات کے لئے اس کی شرط لگائی ہو، اور نہ برعکس، (اور یہ امام شافعی کی نص کا ظاہر ہے)، کیونکہ خیار کا ثبوت شرط کے ذریعہ ہوتا ہے، تو خاص طور پر اس کے لئے ہوگا جس کے لئے شرط لگائی گئی ہو، اور اگر مؤکل نے اسے خیار کی شرط لگانے کی مطلق اجازت دی اور وکیل نے اسی طرح اطلاق کے ساتھ شرط لگائی تو اس میں چند اقوال ہیں، ان میں اصح قول یہ ہے کہ یہ خیار وکیل کے لئے ہوگا، کیونکہ عقد کے بیشتر احکام تنہا اسی سے متعلق ہوتے ہیں[1] اور عقد مؤکل کی رضامندی سے لازم نہیں ہوگا، کیونکہ خیار اس کے وکیل کی رضا سے متعلق ہے۔

اور حنابلہ شافعیہ کی طرح ہیں اس بارے میں کہ وکیل خیار کی شرط اپنے لئے لگا سکتا ہے، نہ کہ دوسرے عاقد کے لئے، نیز اس میں ان حضرات کے نزدیک جواز کا احتمال ہے اس روایت کی بنیاد پر جس میں کہا گیا ہے کہ وکیل کو توکیل کا حق ہے[2]۔

پھر وکیل پر لازم ہوگا کہ وہ کام کرے جس میں مؤکل کا فائدہ ہو، کیونکہ وہ امین ہے[3]۔

اور جیسا کہ خیار صاحب خیار کے لئے انفرادی طور پر ثابت ہوتا ہے، جبکہ خریدار یا فروخت کرنے والا ایک ہو، اسی طرح متعدد کے لئے بھی ثابت ہوگا جبکہ عقد کرنے والے افراد متعدد ہوں، جیسا کہ اگر دو شریکوں نے کوئی چیز فروخت کی، یا مالک نے سامان دو شخصوں کے ہاتھ فروخت کیا اور ان دونوں نے اپنے لئے خیار کی شرط لگائی۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۴۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۹۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۶۔

(۲) المغنی ۳/ ۵۲۳۔

(۳) شرح الروض ۲/ ۵۲۔

خیار کے آثار:

اول: عقد کے حکم پر خیار کا اثر:

۲۸- خیار کا حکم یہ ہے کہ یہ عقد کے حکم کے ثبوت کو روکتا ہے، لہذا اس پر فوری طور پر حکم معتاد مرتب نہیں ہوگا اس شخص کے حق میں جسے خیار حاصل ہے، اور یہ ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے درمیان متفق علیہ ہے، اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسرے عاقد کے حق میں بھی ہے، اور صاحبین نے کہا ہے: حکم اس شخص کے حق میں نافذ ہوگا جسے خیار نہیں ہے، کیونکہ اس کی بہ نسبت کوئی مانع نہیں ہے، (اور اس پر اس کی طرف سے انتقال ملک مرتب ہوگا)، اور اسی وجہ سے کاسانی نے کہا ہے: (یہ فی الحال موقوف ہے، اس معنی میں کہ فی الحال اس کا حکم معلوم نہیں ہے بلکہ سقوط خیار کے وقت معلوم ہوگا)، اور اس قول کی علت کہ اس کا حکم موقوف ہے یہ ہے کہ اس کا علم نہیں ہے کہ یہ فسخ ہوگا یا اس کو نافذ کیا جائے گا، پھر اس کے بعد انہوں نے کہا: "اور فی الحال جواب میں توقف کیا جائے گا، اور یہ ہمارے نزدیک توقف کی تفسیر ہے، اور دوسری جگہ کہا ہے: خیار کی شرط حکم کے حق میں عقد کے منعقد ہونے کو فی الحال روک دیتی ہے"[1]۔

اور جس شخص کے لئے خیار ہو اس کے حق میں حکم ثابت نہیں ہوگا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر خیار عاقدین میں سے ہر ایک کے لئے ہو تو فی الحال عقد پر اس کا حکم مرتب نہیں ہوگا، لہذا بائع کی ملکیت سے مبیع نہیں نکلے گی، اور نہ ثمن خریدار کی ملکیت سے نکلے گا، اس پر ائمہ حنفیہ کا اتفاق ہے، لہذا یہ عقد ایسے عقد سے مختلف نہیں ہوگا جس میں شرط نہ ہو مگر اس حیثیت سے کہ وہ خیار شرط کے تقاضا کی وجہ سے فسخ کا احتمال رکھتا ہے، جس نے عقد کے حکم کو کمزور کر دیا اور اسے فسخ کا نشانہ بنا دیا، پس طرفین کے لئے اشتراط خیار کی حالت میں سرے سے عقد کا حکم ثابت نہیں ہوگا[1]۔

اور اسی کے مثل شافعیہ کا مذہب ہے، اس صورت میں جبکہ خیار کی شرط طرفین کے لئے ہو، کیونکہ ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ یہ موقوف ہے، خریدار کے لئے اس کے منتقل ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اور نہ یہ کہ وہ بائع کے لئے خالص ہوگا یہاں تک کہ خیار ختم ہوجائے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک محل خیار کی ملکیت بائع کے لئے باقی ہے، اور خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوئی، پس خیار پر مشتمل عقد کا حکم یہ ہے کہ وہ نفاذ کے اعتبار سے ممنوع ہے، چاہے جو بھی صاحب خیار ہو[3]۔

دوم- انتقالِ ملکیت پر خیار کا اثر:

انتقال ملکیت پر خیار کا اثر اس اعتبار سے مختلف ہوگا کہ خیار عاقدین کے لئے ہے یا ان میں سے ایک کے لئے ہے۔

الف- متعاقدین کے لئے خیار کا ہونا:

۲۹- جب خیار شرط متعاقدین میں سے ہر ایک کے لئے ثابت ہو تو بدلین کی ملکیت کے معاملہ میں کوئی تبدیلی نہیں حاصل ہوگی، خیار کا محل بائع کے لئے اس کی ملکیت میں باقی رہے گا، اور ثمن خریدار کی ملکیت ہوگا، یہ حنفیہ کا موقف ہے، کاسانی کہتے ہیں: لہذا عقد حکم کے لحاظ سے بدلین میں سے کسی میں منعقد نہیں ہوگا، لہذا مبیع بائع کی ملکیت میں برقرار رہے گی اور خریدار کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگی، اور اسی

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۴، ۱۷۴۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۵۳، تبیین الحقائق ۴/ ۱۶، البحر الرائق ۶/ ۳، الفتاوی الہندیہ بحوالہ قاضی خان ۳/ ۴۰، فتح القدیر ۵/ ۱۲۶۷۔

(۲) المجموع ۹/ ۲۲۸۔

(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۶۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۰۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۵۔

طرح ثمن ...... کیونکہ حکم کے حق میں انعقاد سے مانع دونوں جانب میں موجود ہے، اور وہ خیار ہے [۱]، اور اسی کے قریب شافعیہ کا موقف ہے، اس لحاظ سے جو انہوں نے اس حالت کے وصف کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ ملکیت مدت خیار کے ختم ہونے تک موقوف ہوگی، کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو افضلیت حاصل نہیں ہے، اگر عقد فسخ کر دیا تو اس وقت ظاہر ہوا کہ ملکیت بائع سے ختم نہیں ہوئی، اور اگر عقد پورا ہوگیا تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ عقد کے وقت سے ہی ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہوگئی [۲]، اور دیگر مذاہب میں اس حالت کا الگ حکم بیان نہیں کرتے، بلکہ خیار بائع کے لحاظ سے حکم لگاتے ہیں، لہذا معاملہ میں یہی مؤثر ہے جبکہ خیار اس کے لئے (یعنی بائع کے لئے) اور خریدار کے لئے ہو۔

اور مسئلہ میں دوسری رائے پہلی رائے کے مخالف ہے، جیسا کہ گذرا، پس خیار شرط والے عقد میں ملکیت عقد ہی سے خریدنے والے کی طرف منتقل ہوجائے گی، چاہے خیار ان دونوں کے لئے ہو یا ان میں سے کسی ایک کے لئے ہو، اور یہی حنابلہ کے نزدیک ظاہر مذہب ہے، اور ان حضرات نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ جس عقد میں خیار ہو وہ اس عقد کی طرح ہے جو خیار سے خالی ہو [۳]۔

ب- خیار کا ان میں سے ایک کے لئے ہونا:

۳۰- جب خیار متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے ہو دوسرے کے لئے نہ ہو تو اس صورت میں محل خیار کا مالک کون ہوگا اس میں فقہاء کے مذاہب مختلف ہیں، اور آراء تین میں منحصر ہیں: ملک کا باقی رہنا، اس کا منتقل ہونا، صاحب خیار کے اعتبار سے تفصیل۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۴، ۲۶۵۔

(۲) المجموع ۹/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۸۔

(۳) کشاف القناع ۳/ ۲۰۶۔

۱- پہلی رائے یہ ہے کہ ملک صاحب محل یعنی بائع کے لئے باقی ہے جیسا کہ حصول عقد سے پہلے تھا، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ خیار متعاقدین کے لئے ہو یا ان میں سے ایک کے لئے، امام مالکؒ اور ان کے اصحاب کا یہی قول ہے، اور یہی لیث اور اوزاعی کا مذہب ہے، اور مالکیہ نے اس مسئلہ کی تعبیر اپنے اس قول سے کی ہے: بیع خیار منحل ہے نہ کہ منعقد، اس معنی میں کہ یہ بائع کی ملکیت میں ہے، منتقل نہیں ہوئی، پس اس کے بعد لاحق ہونے والا نفاذ ملکیت کو منتقل کرنے والا ہے نہ کہ ثابت کرنے والا [۱]۔

ان حضرات نے محل خیار پر خریدار کے قبضہ کو قبضۂ امانت قرار دیا ہے، اور یہ کہ بائع ہی مالک ہے (اور ضامن بھی)، اور اس طرح استدلال کیا ہے کہ وہ عقد جس میں خیار واقع ہوا ہے وہ عقد غیر لازم ہے، تو اس پر حکم مرتب نہیں ہوگا، یعنی فی الجملہ وہ عقد غیر نافذ ہے، بائع سے ملکیت منتقل نہیں ہوئی ہے، جیسا کہ اگر دوسرے عاقد کی طرف سے قبول واقع نہ ہو (مثلاً خریدار کی طرف سے)۔

۲- دوسری رائے اور یہ مالکیہ کا ایک قول ہے کہ ملکیت خریدار کی ہوگی، لہذا عقد کو نافذ کرنا ملکیت کو ثابت کرنا ہے نہ کہ اس کو منتقل کرنا ہے [۲]۔

اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ اس حالت میں بھی موقوف ہے، یہاں تک کہ خیار ختم ہوجائے [۳]۔

۳- اور تیسری رائے صاحب خیار کے اعتبار سے تفصیل پر مبنی ہے۔

پس جب خیار بائع کو ہوگا تو ملکیت اس کے لئے باقی رہے گی، کیونکہ اس کی طرف سے خیار کی شرط اس کی ملکیت کو باقی رکھنا ہے،

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۱۱، الدردیر علی خلیل بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۳، الخرشی ۴/ ۳۰۔

(۲) الخرشی ۴/ ۳۰۔

(۳) المغنی ۳/ ۵۱۱، کشاف القناع ۳/ ۲۰۶، القواعد لابن رجب/ ۳۷۷۔

لہذا خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوگی، اوراس کے چند نتائج ہیں، ان میں سب سے ظاہر یہ ہے کہ خریدار (عقد کے باوجود) محل خیار میں تصرف کا مالک نہیں ہوگا، جبکہ بائع کے تصرفات نافذ ہوں گے، اور ان تصرفات کوعقد کے لئے فسخ قرار دیا جائے گا، اور یہی امام ابوحنیفہؒ، ان کے صاحبین اور قول اظہر کے مطابق امام شافعی کا مذہب ہے [۱]، اور شافعیہ کا یہ قول اس تفصیل پر مبنی ہے کہ خیار بائع کے لئے ہے یا خریدار کے لئے، اور یہ اظہر قول ہے)، اور شافعیہ کے دوسرے تین اقوال بھی ہیں (جو عام ہیں کہ خیار ان دونوں کو ہو یا ان میں سے ایک کو) پہلا قول: مبیع کا مالک خریدار ہے اور ثمن کا مالک فروخت کرنے والا۔ دوسرا قول ہے کہ مبیع، بائع کی ملکیت پر باقی ہے اور خریدار اس کا مالک نہیں ہوگا مگر جبکہ خیار کی مدت گذر جائے اور فسخ نہ ہو، اور ثمن خریدار کی ملکیت میں باقی ہے۔ تیسرا قول: ملکیت بیع کے تام ہونے تک اس فیصلے کے تئیں موقوف رہے گی کہ مبیع عقد کے وقت ہی سے خریدار کی ملکیت تھی یا وہ بائع کی ملکیت میں برقرار ہے [۲]۔

اور جب خیار خریدار کے لئے ہو تو ان حضرات کے نزدیک بائع سے ملکیت زائل ہوجائے گی، کیونکہ اس کے حق میں کوئی مانع نہیں ہے، اس لئے کہ عقد اس شخص کی طرف سے لازم ہے جسے خیار حاصل نہ ہو، اور وہ بائع ہے، اور محل خیار میں تصرف اس شخص کے ساتھ خاص ہے جسے خیار حاصل ہے، کیونکہ اس کی مشروعیت تنہا اسی کے مفاد کے پیش نظر ہوتی ہے، اور اتنی بات پر امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کا اتفاق ہے، اور یہ شافعیہ کا مذہب ہے، اور اس کی تعبیر اس طرح ممکن ہے کہ ملکیت اس شخص سے منتقل ہوگی جسے خیار حاصل نہیں ہے [۱]۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۴، فتح القدیر ۵/ ۵۰۴، البحر الرائق ۶/ ۹، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۳، شرح الروض ۲/ ۵۳، المجموع ۹/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۸۔

(۲) المجموع ۹/ ۲۳۰۔

سوم-محلِ خیار کے ضمان پر خیار کا اثر:

۱۳-فقہاء کا اس مسئلہ میں کہ کون محل خیار کی ہلاکت کے تاوان کو برداشت کرے گا، درج ذیل اختلاف ہے:

حنفیہ نے اس مسئلہ میں چند صورتوں کے مابین فرق کیا ہے:

۱- جبکہ خیار بائع کے لئے ہو (اور یہ بدرجۂ اولی ہوگا جبکہ خیار بائع اور خریدار دونوں کے لئے ہو) اور خریدار کے قبضہ سے قبل محل خیار بائع کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو ضمان بائع پر ہوگا، اس پر امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اتفاق ہے، کیونکہ مبیع بالاتفاق اس کی ملکیت سے نہیں نکلی، اور خیار کے ساتھ قبضہ نہیں ملا کہ ملکیت کے ساتھ ہلاکت کے بار کے ارتباط کو معتدل کرنے میں اس کا کوئی اثر ہو، اور حنفیہ کے نزدیک عقد کے فسخ ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے، جیسا کہ اس مطلق بیع کا حکم ہے جس میں خیار نہ ہو [۲]۔

۲- جب قبضہ اور خیار کی مدت گذرنے کے بعد خریدار کے قبضہ میں محل خیار ہلاک ہوجائے تو ضمان اسی پر ہوگا، کیونکہ خیار کی مدت گذرنے کی وجہ سے بیع مطلق ہوگئی، اور ضمان اس صوررت میں ثمن سے وابستہ ہوگا، کیونکہ وہ بیع کے مکمل ہونے کے بعد ہلاک ہوا ہے، اور بیع کا مکمل ہونا جبکہ خیار بائع کے لئے ہو، اس لئے ہے کہ مدت کے دوران بائع نے اس کو فسخ نہیں کیا، اور اگر خیار خریدار کے لئے ہو تو اس لئے ہے کہ اس کا ہلاک ہونا اجازت کے درجے میں ہے [۳]۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۳، تبیین الحقائق ۴/ ۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۳، شرح الروض ۲/ ۵۳، المجموع ۹/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۸۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۵۰۴، البدائع ۵/ ۲۷۲۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۵۰۴۔

۳- جب خیار بائع کو ہو اور خریدار نے محل خیار پر قبضہ کرلیا پھر وہ مدت خیار کے دوران خریدار کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو ضمان خریدار پر ہوگا، کیونکہ بیع چونکہ خیار بائع کی وجہ سے موقوف تھی اس لئے محل خیار کے ہلاک ہونے کی وجہ سے فسخ ہوگئی، اور جب محل ہلاک ہوجائے تو موقوف کا نفاذ نہیں ہوتا ہے، تو اس پر خریدار کا قبضہ باعتبار عقد (یعنی معاوضہ) کے تھا نہ کہ محض امانت کے طور پر جیسے ودیعت رکھنا اور عاریت کے طور پر رکھنا، کیونکہ بائع خریدار کے اس پر قبضہ کرنے پر عقد ہی کی وجہ سے راضی ہوا، اور اسی طرح شافعیہ کا مسلک ہے، اور ان حضرات نے اس حالت کو اور قبضہ کے بعد خریدار کے اس کو بائع کے پاس ودیعت کے طور پر رکھنے کو برابر قرار دیا ہے۔

جہاں تک اس کے ضمان کے طریقہ کی بات ہے تو وہ قیمت کے ذریعہ ضامن ہوگا، بشرطیکہ وہ چیز مثلی نہ ہو (کیونکہ اس صورت میں اس کا ضمان مثل کے ذریعہ ہوگا) اور ضمان قیمت کے ذریعہ ہوگا نہ کہ ثمن کے ذریعہ، یہی حال اس چیز کا ہوگا جس پر عقد کی وجہ سے قبضہ ہوا ہو، جیسے وہ چیز جس پر خریداری کے لئے بھاؤ تاؤ کرنے کے طور پر قبضہ ہوا ہو [1]، اور علامہ کاسانی نے اس کے ضمان کو اولیٰ قرار دیا ہے اس چیز کے ضمان سے جس پر قبضہ خریداری کے لئے بھاؤ تاؤ کے طور پر ہو۔

۴- جب خیار خریدار کے لئے ہو اور اس نے محل خیار پر قبضہ کرلیا پھر اس کے قبضہ میں چیز ہلاک ہوگئی تو بھی اس کی طرف سے ضمان ہوگا، لیکن اس جگہ ضمان ثمن کے ذریعہ ہوگا۔

(۱) مقبوض علی سوم الشراء سے مراد وہ سامان ہے جسے خریدار نے خریدنے کے ارادے سے غور وفکر اور جانچنے کے لئے بغیر بیع کو مکمل کئے لیا ہو پھر وہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوگیا، اور ثابت شدہ بات ہے کہ اس کا ضمان اس صورت میں ہوگا جبکہ قبضہ ثمن کے مقرر کرنے کے بعد ہو، بہر حال جب ثمن مقرر نہیں کیا تو صحیح قول کے مطابق ضمان نہیں ہوگا (فتح القدیر ۵/ ۵۰۴)، العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۵/ ۵۰۴۔

اور اس حالت میں اور گذشتہ صورت میں کیفیت ضمان کے اعتبار سے فرق ہے، اس جگہ ضمان ثمن کے ذریعہ ہوگا، اور اُس جگہ ضمان قیمت کے ذریعہ، اور صاحب ہدایہ نے وجہ فرق کی طرف اشارہ کیا ہے، اور شارحین نے اس وجہ کی تفصیل کرتے ہوئے ان کی اتباع کی ہے، وہ یہ ہے کہ جب خیار خریدار کو ہو اور مبیع ہلاک ہوگئی تو یہ اس کے ایسے عیب دار ہونے کے درجے میں ہے جو ضائع ہونے کا ذریعہ ہو، کیونکہ تلف کسی عیب کے پیش ہونے سے خالی نہیں ہوتا ہے، پس عیب کے محل خیار پر داخل ہونے کی وجہ سے خریدار (صاحب خیار) عیب کی برقراری کی حالت میں بائع کو واپس کرنے کا مالک نہیں ہے، چاہے جیسا بھی عیب ہو، تو جب اس کے ساتھ ہلاکت لاحق ہوگئی تو واپس کرنا ممکن نہیں رہا، پس ہلاکت کے مقدمات کے ذریعہ عقد کے مکمل ہونے کے بعد محلِ خیار ہلاک ہوگا، اور عقد لازم ہونے پر ثمن واجب ہوتا ہے نہ کہ قیمت۔

جب خیار بائع کو حاصل ہو، اور قبضہ کے بعد خریدار کے پاس مبیع ضائع ہوجائے، تو مبیع کا عیب دار ہونا اور ہلاکت کے قریب ہوجانا حکم کے اعتبار سے رد کے لئے مانع نہیں ہوگا، کیونکہ بائع کا خیار ساقط نہیں ہوا، اس لئے کہ اس خیار کی وجہ سے تصرف سے عاجز نہیں ہوا جس پر اگر وہ راضی ہوجائے تو استرداد (واپسی چاہنے) پر قادر ہوجاتا، پس جب اس کی ملکیت میں ہلاک ہوجائے تو ضرورۃً عقد فسخ کردیا جائے گا، اس لئے کہ محل باقی نہیں رہا، تو اس کا ضمان قیمت کے ذریعہ ہوگا نہ کہ ثمن کے ذریعہ جیسا کہ اس چیز کا ضمان ہوتا ہے جس پر خرید کرنے کی غرض سے بھاؤ تاؤ کے لئے قبضہ کیا گیا ہو، اس لئے کہ عقد کا فقدان ہے [1]۔

۳۲- مالکیہ کے نزدیک ضمان اس ملکیت کے ساتھ مرتب ہوتا ہے

(۱) الہدایہ وفتح القدیر والعنایہ والکفایہ ۵/ ۵۰۶۔

جسے وہ حضرات بائع کے لئے مطلقاً ثابت قرار دیتے ہیں، پس ضمان بھی اسی پر ہوگا، مگر چند استثنائی صورتوں میں جن کا داعی یہ ہے کہ خریدار کی بدحالی کو اس کے حسن نیت اور کوتاہی نہ کرنے کی دلیل مانا گیا ہے، کیونکہ تلف کی وجہ سے بائع پر ضمان اس صورت کے ساتھ خاص ہے، جبکہ تلف کسی آسمانی آفت یا ضائع ہونے سے ہو، اور یہ اصل دو صورتوں میں جلوہ گر ہے:

پہلی صورت: جبکہ خریدار نے محل خیار پر قبضہ کرلیا، تو ضمان بائع پر ہوگا، کیونکہ ملک کے اعتبار سے وہی قدیم ہے، لہذا ضمان اس کی طرف سے منتقل نہیں ہوگا مگر جبکہ اس کی پوری ملکیت منتقل ہوجائے [1] اور یہ اصل اس صورت میں ثابت ہے جبکہ محل خیار ان چیزوں کے قبیل سے ہو جو اس پر پوشیدہ نہ ہو (یعنی اس کا اخفاء ممکن نہ ہو) اس طور پر کہ اس دعوی کے سلسلے میں خریدار کا جھوٹ ظاہر نہ ہوا ہو کہ اس کے کسی عمل کے بغیر چیز ہلاک ہوتی ہے۔

دوم: جبکہ محل خیار اس چیز کے قبیل سے ہو جو اس پر پوشیدہ رہتی ہو، لیکن اس کا تلف یا ضائع ہونا بینہ کے ذریعہ ثابت ہو (کیونکہ اس کا ہلاک ہونا بغیر اس کے عمل کے ظاہر ہے، اور وہ اپنے قبضہ میں زیادتی کرنے والا نہیں ہے، جیسے رہن اور عاریت کی صورت میں)۔

اور اس اصل کے علاوہ میں یا بہ الفاظ دیگر ان صورتوں میں جنہیں مذکورہ بالا دو صورتوں کی قیود کے ذریعہ الگ کیا گیا ہے ضمان خریدار پر ہوگا (اور سابقہ دونوں صورتیں یہ ہیں: وہ صورت جو اس سے پوشیدہ نہ ہو اور نہ خریدار کا کذب ثابت ہو، اور وہ صورت ہے جو اس سے پوشیدہ ہو اور ثابت ہوجائے کہ تلف خریدار کے فعل سے نہیں ہوا ہے) [2]۔

۳۳- جہاں تک شافعیہ کے مسلک کی بات ہے تو شرح الروض میں آیا ہے کہ اگر مبیع کسی آسمانی آفت سے قبضہ کے بعد ضائع ہوجائے اور خیار صرف بائع کو حاصل ہو تو بیع فسخ ہوجائے گی، کیونکہ اس کے قبضہ کے باقی رہنے کے وقت مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد فسخ ہوجاتا ہے، تو اس کی ملکیت کے باقی رہنے کے وقت بدرجہ اولی فسخ ہوجائے گا، اور اس لئے کہ تلف کے بعد ملکیت کا منتقل ہونا ممکن نہیں ہے، اور اگر مبیع بائع کے پاس ودیعت کے طور پر رکھی ہوئی ہو تو بیع اس کے تلف ہونے سے فسخ ہوجائے گی، کیونکہ اس کا قبضہ خریدار کے قبضہ کی طرح ہے، اور بائع اس کو ثمن واپس کرے گا، اور اس کے لئے دونوں مسئلوں میں متقوم ہونے کی صورت میں خریدار کے ذمہ قیمت ہوگی، اور مثلی ہونے کی صورت میں مثل، اور اگر خیار تنہا خریدار کے لئے یا ان دونوں کے لئے ہو اور مبیع اس کے قبضہ کے بعد تلف ہوگئی تو بیع فسخ نہیں ہوگی، اس لئے کہ مبیع قبضہ کے ذریعہ اس کے ضمان میں داخل ہوگئی، اور خیار ختم نہیں ہوا، جیسا کہ مبیع ضائع ہونے کی صورت میں حلف دلانا ممتنع نہیں ہوگا اور خریدار پر ثمن لازم ہوگا اگر عقد مکمل ہوجائے، اور اگر عقد فسخ ہوجائے تو قیمت یا مثل خریدار پر ہوگا اور ثمن کو واپس لے لے گا، اور اگر اسے کوئی ضائع کرنے والا ضائع کردے اگرچہ اس کے قبضہ کے بعد ہو اور خیار تنہا بائع کو ہو تو بیع فسخ ہوجائے گی، جیسا کہ تلف کی صورت میں ہے، اور اگر خیار ان دونوں کو ہو یا تنہا خریدار کو ہو اور اسے کسی اجنبی نے تلف کردیا اگرچہ قبضہ سے پہلے ہو تو بیع فسخ نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کا جو لازمی بدل ہے یعنی قیمت یا مثل وہ اس کے قائم مقام ہے، اور اس پر خریدار کے لئے عین مبیع کے فوت ہونے اور خیار کے اپنی حالت پر باقی رہنے کی وجہ سے قیمت لازم ہوگی، اور اگر اسے خریدار نے تلف کیا اگرچہ قبضہ سے پہلے ہو، اور خیار اس کو یا ان دونوں کو ہو تو اس پر ثمن ثابت ہوجائے گا کیونکہ وہ مبیع کو تلف کرنے کی وجہ سے اس پر قبضہ کرنے والا ہے، یا اسے بائع

---

(۱) المواق علی خلیل بحوالہ ابن یونس ۴؍ ۴۲۲۔

(۲) المواق علی خلیل ۴؍ ۴۲۲، الخرشی علی خلیل ۴؍ ۳۰، الدسوقی ۳؍ ۱۰۴۔

نے تلف کر دیا، اگر چہ قبضہ کے بعد ہو تو وہ کسی آفت سے تلف ہونے کی طرح ہے[1]۔

۳۴- اور رہے حنابلہ تو انہوں نے ملک کو خریدار کے لئے قرار دیا ہے، اور اس طرف گئے ہیں کہ محل خیار کا ضمان خریدار پر ہوگا، کیونکہ وہ اس کی ملک ہے، اور اس کی آمدنی خریدار کے لئے ہے، تو وہ اس کی ضمان میں سے ہوگا، جیسا کہ خیار کی مدت گذر جانے کے بعد ہوتا ہے، اور اس کے اخراجات اسی پر ہوں گے[2]، اور یہ اپنے اطلاق پر ہے، (قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد) جبکہ محل خیار نہ مکیلی ہو نہ موزونی اور نہ اس جیسی کوئی دوسری چیز، جیسے عددی اشیاء اور پیمائش کے ذریعہ فروخت کی جانے والی اشیاء، شرط یہ ہے کہ قبضہ کا نہ ہونا بائع کے روکنے سے پیدا نہ ہوا ہو۔

جب محل خیار مکیلی یا موزونی اور ان جیسی چیزیں ہوں تو خریدار پر ضمان ہونے کے لئے قبضہ ضروری ہوگا، پس اگر قبضہ حاصل نہ ہو تو اس وقت ضمان بائع پر ہوگا، اور مکیلی اور موزونی چیز میں حکم کو مستثنیٰ قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ یہی وہ حکم ہے جس کا تقاضا حنابلہ کے اصول کرتے ہیں، کیونکہ یہ حضرات مکیلی اور موزونی چیزوں میں بائع سے خریدار کی طرف ضمان منتقل ہونے کے لئے قبضہ کو ناگزیر ضمیمہ قرار دیتے ہیں، اور یہ ایسا حکم ہے جس میں خیار کے ساتھ مقید بیع اور بیع مطلق متفق ہیں، ابن قدامہ نے اس کی علت اس طرح بیان کی ہے کہ اس کے ساتھ حق توفیہ (پورا حق دینے کو توفیہ کہا جاتا ہے) متعلق ہے، اور کشاف القناع میں آیا ہے کہ مکیل اور موزون میں قبضہ سے مراد اس کا کیل کرنا یا وزن کرنا ہے، اور صرف تخلیہ کافی نہیں ہے، جیسا کہ یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، پس کیل کرنے کے ذریعہ جانا جائے گا کہ کیا خریدار تک اس کا حق

(۱) شرح الروض ۲/ ۵۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۵۳۔

پورے طور پر پہنچا یا اس سے کم ہو گیا یا اس سے زیادہ ہو گیا[1]۔

مبیع کی زیادتی، اس کی آمدنی اور اس کے نفقہ پر خیار کا اثر:

۳۵- حنفیہ نے مبیع پر طاری ہونے والے زوائد کو مندرجہ ذیل قسموں میں تقسیم کیا ہے:

۱- ایسی زیادتی جو متصل ہو اور مبیع سے پیدا ہونے والی ہو، جیسے جانور میں موٹاپن، اس کے وزن کی زیادتی، اس مرض سے شفایاب ہونا جو اس میں تھا، پھل کا پکنا اور وہ حمل جو خیار کے زمانے میں پیدا ہوتا ہے، (بہر حال جو حمل عقد کے وقت موجود ہو تو وہ اپنی ماں کی طرح معقود علیہ ہے، لہذا اس کے مقابلے میں ثمن کا ایک حصہ ہوگا جیسا کہ شافعیہ نے کہا ہے)۔

۲- وہ زیادتی جو متصل ہو اور اصل سے پیدا نہ ہو، اس کی مثال: رنگ اور خیاطت (سینا) اور زمین میں تعمیر، اور اس میں درخت لگانا، اور گھی کے ساتھ ستو کو ملانا ہے۔

۳- وہ زیادتی جو جدا ہو اور اصل سے پیدا ہو، اس کی مثال: بچہ، پھل، دودھ، انڈے اور اون ہیں۔

۴- وہ زیادتی جو جدا ہو اور اصل سے پیدا نہ ہو، اس کی مثال: کرایہ پر دی ہوئی چیز کا کرایہ، جانور کے کسی عضو پر جنایت کا تاوان، اور عقر ہے، اور اس سے مراد وہ چیز ہے جسے وطی بالشبہ کے لئے مہر مانا گیا ہے[2]۔

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۲۱۹، اور المغنی میں ہے: ہر چیز کا قبضہ اس کے اعتبار سے ہوگا، پس اگر وہ مکیلی یا موزونی ہو اور کیل یا وزن کے ذریعہ فروخت کی گئی ہو تو اس کا قبضہ اس کے کیل اور اس کے وزن کے ذریعہ ہوگا (۴/ ۲۲۰)، اور اسی کے مثل کشاف القناع ۳/ ۲۴۶ میں ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۸ بحوالہ السراج الوہاج اور النہر الفائق وغیرہ۔

زوائد کی یہ تقسیم حنفیہ نے کی ہے، اور حنفیہ نے فقہاء میں سب سے زیادہ اس کے اقسام کی طرف توجہ کی ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک زوائد کی قسموں کے اعتبار سے اس کے احکام میں فرق ہے۔

اور حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء یا تو زیادتی کو یکساں نظر سے دیکھتے ہیں یا صرف اس پر اکتفا کرتے ہیں کہ زوائد کی دو قسمیں ہیں متصلہ اور منفصلہ، اور صرف اس پر حکم کو دائر کرتے ہیں۔

محل خیار میں زوائد کے چند احکام ہیں، جن میں سے اہم دو ہیں: پہلا حکم یہ ہے کہ زوائد کی ملکیت کس کی ہوگی، اور دوسرا حکم یہ ہے کہ زوائد کا ہونا رد میں مانع ہوجاتا ہے، یعنی زوائد خیار کو ختم کردیں گی، اور صاحب خیار پر اجازت لازم ہوگی، فسخ کا اختیار نہ ہوگا۔ حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ زیادتی میں اصل یہ ہے کہ زیادتی واپسی کو ممنوع کردیتی ہے اور واپسی کا ممنوع ہونا زیادتی کی تمام قسموں میں جاری ہے، سوائے اس زیادتی کے جو جدا ہو اور اصل سے پیدا نہ، ہو یہ زیادتی بالاتفاق رد میں مانع نہیں ہے، اور سوائے اس زیادتی کے جو اصل سے پیدا ہو اور اس سے متصل ہو اس میں اختلاف ہے، پس جہاں رد ممتنع ہوگا عقد کامل اور لازم ہوجائے گا، اور زوائد مطلقاً خریدار کی ملک ہوں گی، جو اصل کا مالک ہوچکا ہے، بہر حال وہ زیادتی جو علاحدہ ہو اور اصل سے پیدا شدہ نہ ہو اس کی وجہ سے واپسی ممنوع نہیں ہے، اور وہ زیادتی جو متصل ہو اور اصل سے پیدا ہو وہ واپسی کے لئے مانع ہے یا نہیں چونکہ اس میں اختلاف ہے اس لئے فقہاء نے اس شخص کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو ان زوائد کا مالک قرار پائے گا حسب ذیل تفصیل کے مطابق [1]۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۵ بحوالہ التاتارخانیہ، اور اس سے ابن عابدین ۴/ ۵۴ نے بھی نقل کیا ہے۔

وہ زیادتی جو علاحدہ ہو (اور) اصل سے پیدا شدہ نہ ہو:

۳۶- جب ایسی زیادتی محل خیار ہو جو الگ سے حاصل شدہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہو، تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی اس صورت میں گنجائش نہیں ہے جب خریدار عقد کو نافذ قرار دے، کیونکہ وہ اس صورت میں اصل اور زوائد کا بالاتفاق مالک قرار پائے گا، کیونکہ جب عقد کو نافذ قرار دیا تو ظاہر ہوا کہ زوائد اس کی ملکیت کی کمائی ہیں، لہذا اس کی ملک قرار پائیں گی، بہر حال اگر خریدار فسخ کو اور بائع کی طرف محل خیار کے لوٹانے کو اختیار کرے تو کیا وہ اس کے ساتھ زوائد کو بھی واپس کرے گا یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا وہ اصل کے ساتھ زوائد کو بھی لوٹائے گا، اس بناء پر کہ مبیع کی ملکیت موقوف تھی، پس جب فسخ حاصل ہوا تو ظاہر ہوا کہ وہ خریدار کی ملک میں داخل نہیں ہوئی، لہذا زیادتی بائع کی ملک پر حاصل ہوئی، اس لئے اس کی طرف اصل کے ساتھ لوٹائی جائے گی، اور صاحبین کے نزدیک مبیع خریدار کی ملک میں داخل ہوگئی لہذا زوائد اس کی ملکیت میں حاصل ہوئیں، لہذا فسخ کا اثر اصل میں ظاہر ہوگا نہ کہ زوائد میں، کیونکہ وہ خریدار کی ملک کے حکم پر باقی رہیں، لہذا وہ اسے لے لے گا [1]، اور یہ مسئلہ سابق بڑے اختلاف پر مبنی ہے۔

وہ زیادتی جو اصل سے پیدا ہو اور اس سے متصل ہو:

۳۷- امام ابوحنیفہ، اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ اس زیادتی سے خیار ساقط ہوجائے گا، اور ہم نے یہ بات جان لی کہ جب رد ممتنع ہوگا تو صاحب خیار اصل اور زیادتی کا مالک قرار پائے گا، کیونکہ عقد

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۸ بحوالہ السراج الوہاج، شرح المجلہ للأتاسی ۲/ ۲۴۳، البحر الرائق ۶/ ۲۶۔

کے نافذ کرنے سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وہ محل خیار کا مالک ہے، تو وہ زوائد کا بھی مالک ہوگا، چاہے اس کا جو بھی وصف ہو، اور امام محمد کے نزدیک خیار باطل نہیں ہوگا، لہذا اسے حق ہوگا کہ وہ نفاذ یا فسخ کو اختیار کرے(۱)۔

اور اس صورت کا نتیجہ سابقہ صورت کے مماثل ہوگا (یعنی غیر پیدا شدہ علاحدہ زیادتی کی صورت) اس طرح کہ صاحب خیار اپنے خیار کے استعمال پر قادر ہوگا۔

زوائد کے احکام غیر حنفیہ کے نزدیک:

زوائد کے بارے میں مالکیہ کا ایک دوسرا نظریہ ہے، ان حضرات نے اتصال اور انفصال کو نہیں ملحوظ رکھا ہے، جیسا کہ ان حضرات نے علی الاطلاق تولد کا اعتبار نہیں کیا ہے، بلکہ اسے خاص کیا ہے کہ جو مبیع کا جزء باقی ہو وہ معتبر ہے، وہ عقد میں اصل سے جدا نہیں ہوگا، اور اس کی مثال ولد اور اون سے دی ہے، تو ولد اس لئے کہ وہ پیداوار نہیں ہے (اور اسی کے مثل اون ہے) مکمل ہو یا مکمل نہ ہو، "کیونکہ یہ دونوں مبیع کے جز کی طرح ہیں، یعنی ولد جزء باقی کی طرح ہے، برخلاف جنایت کے تاوان کے، کہ وہ اس فوت شدہ جز کی طرح ہے جو بائع کی ملک میں تھا"(۲) لہذا ولد خریدار کا مملوک قرار پائے گا، اور جو اس کے علاوہ ہے وہ بائع کی ملکیت قرار پائے گا، کیونکہ یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ خیار کے زمانے میں اصل میں ملکیت برابر بائع کی رہتی ہے، یہاں تک کہ صاحب خیار اپنا خیار استعمال کرے، اور اس پر یہ حکم مرتب ہوتا ہے کہ ولد اور اون کے علاوہ تمام زوائد بائع کے لئے ہوں گے۔

اور اسی قبیل سے یہ ہے:

۱- خیار کے زمانے میں حاصل ہونے والا غلہ (پیداوار) مثلاً دودھ، گھی، اور انڈے بائع کے لئے ہوں گے۔

۲- خیار کی حالت میں مبیع پر ہونے والی جنایت کا تاوان بھی بائع کے لئے ہوگا(۱)۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جو زوائد خیار کے زمانے میں حاصل ہوں اور وہ اصل سے جدا ہوں، جیسے دودھ، انڈے اور پھل، تو یہ اس شخص کے لئے ہوں گے جس کی ملکیت ہو، اور یہ وہ شخص ہے جو خیار میں منفرد ہو، اور اگر خیار ان دونوں کے لئے ہو تو یہ موقوف ہوں گے، جیسا کہ خود مبیع کا حکم ہے، پھر اگر بیع فسخ ہوجائے تو یہ بائع کے لئے ہوں گے ورنہ خریدار کے لئے، اور وہ زوائد جو اصل سے متصل ہوں وہ اصل کے تابع ہوں گے۔

اور بیع کے وقت موجود حمل اصل کی طرح ہے، اس بارے میں کہ وہ مبیع ہے، اس لئے کہ اس کے مقابلے میں ثمن کا ایک حصہ ہے، جیسا کہ اگر الگ ہونے کے بعد اصل کے ساتھ اس کو فروخت کیا جائے، زوائد کی طرح نہیں ہے(۲)۔

اور حنابلہ کے نزدیک بھی زوائد خریدار کے لئے ہوں گے، اور یہ متصلہ اور منفصلہ دونوں کو شامل ہے، جیسے کمائی اور اجرت، اگر بڑھوتری جدا ہو اور عین مبیع سے پیدا شدہ ہو جیسے پھل، بچہ اور دودھ، تو بھی یہی حکم ہوگا، اگرچہ مبیع قبضہ سے قبل بائع کے پاس ہو، (اور اس حالت میں زوائد کو بائع کے پاس امانت قرار دیا جائے گا، لہذا وہ ان کا خریدار کے لئے ضامن نہیں ہوگا، اگر وہ بغیر تعدی اور کوتاہی کے ضائع ہوجائیں، اور خود مبیع کا حکم اس کے برخلاف ہے کہ وہ قبضہ سے

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۷۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۸۔
(۲) الدسوقی علی الدردیر ۳/ ۱۰۴، الخرشی ۴/ ۳۰۔

(۱) الدردیر علی خلیل بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۳، ۱۰۴، المواق علی خلیل ۴/ ۴۲۲۔
(۲) شرح الروض ۲/ ۵۳۔

قبل ضمان میں ہے) اور چاہے خیار کا نتیجہ عقد کو نافذ کرنے یا اس کو فسخ کرنے کی شکل میں ظاہر ہو۔

اور ابن قدامہ نے اس مذہب کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے: "الخراج بالضمان"[1] (نفع ضمان کی بنیاد پر ہے، یعنی نفع کا حقدار وہ شخص ہوگا جس پر ضمان واجب ہے)، اور یہ خریدار کے ضمان میں ہے، اور اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ ملکیت خریدار کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، لہذا زوائد بھی منتقل ہونے میں مبیع کے تابع ہوں گے[2]۔

چہارم- بدلین کی سپردگی پر خیار کا اثر:

۳۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مدت خیار میں بدلین کی سپردگی واجب نہیں ہے، جبکہ بیع مطلق ہو اور سپردگی کی شرط نہ ہو، پس ابتداء میں بائع پر مبیع کا سپرد کرنا واجب نہیں ہے، اور نہ ابتداء میں خریدار پر ثمن کی سپردگی واجب ہے، اس لئے کہ جب تک کہ مدت خیار نہ گذر جائے یا صاحب خیار اپنے خیار کو ساقط نہ کردے فسخ کا احتمال ہے[3]۔

جہاں تک ثمن اور مبیع کو اپنے اختیار اور رضامندی سے حوالہ کرنے کی بات ہے تو ان حضرات کے نزدیک اس سے کوئی مانع نہیں ہے، یعنی خیار باطل نہیں ہوگا[4]، پس جب ان میں سے ایک یا دونوں (مدت خیار میں) اپنے قبضہ کی چیز کی حوالگی میں جلدی کریں تو ایسا کرنا جائز ہوگا، چاہے ان میں سے جس شخص کے لئے بھی خیار ہو، اور خیار پر حوالگی کا کوئی اثر نہیں ہوگا، لہذا بائع کو ثمن ادا کرنا اور خریدار کے حوالہ مبیع کرنا خیار کو باطل نہیں کرے گا، بشرطیکہ بائع نے مبیع خریدار کے حوالہ اس لئے کیا ہوتا کہ وہ اچھی طرح پرکھ لے اور اس کے صحیح اور خراب ہونے کے سلسلہ میں غور وفکر کرلے، اور اگر مبیع خریدار کو دے کر مالک بنا دیا ہو اور خیار بائع کو حاصل ہو، تو اس کا خیار باطل ہوجائے گا[1]۔

اور جب ان میں سے ایک اپنی خوشی سے حوالہ کردے اور دوسرا باز رہے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دوسرے کو حوالگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا چاہے جو بھی صاحب خیار ہو، اور اسے اس کو واپس لینے کا حق ہوگا، اور شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے کہ دوسرے کو مجبور نہیں کیا جائے گا، اور یہ حضرات کہتے ہیں: جس شخص نے اس امید پر حوالہ کردیا کہ اس کا فریق اس کے حوالہ کردے گا پس ایسا نہیں ہوا تو اسے واپس لینے کا حق ہوگا[2]۔

خیار کا ساقط ہونا:

۳۹- خیار اس کے استعمال سے پہلے چند اسباب کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے اور وہ ہیں: اس نابالغ کا بالغ ہوجانا جس کے ولی یا وصی نے اس کی طرف سے عقد کیا تھا، اور (صاحب خیار پر) جنون اور اس جیسی چیز کا طاری ہونا، اور صاحب خیار کی موت، اس آخری سبب میں اختلاف ہے۔

---

(۱) حدیث: "الخراج بالضمان" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ابن القطان نے اس کو صحیح کہا ہے جیسا کہ التلخیص الحبیر لابن حجر (۳/ ۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۰۷، ۲۰۸، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۳، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۷۱۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۹۹، الہندیہ ۳/ ۴۲، البحر الرائق ۶/ ۱۵، المغنی ۳/ ۵۱۸۔

(۴) الدسوقی ۳/ ۹۴، ۹۶، المجموع ۹/ ۲۲۱، ۲۲۳، شرح الروض ۲/ ۵۴، البحر الرائق ۶/ ۵۴، المجموع ۹/ ۲۲۳۔

---

(۱) فتاوی قاضی خان ۲/ ۱۷۹، البحر الرائق ۶/ ۱۰ بحوالہ جامع الفصولین ۱/ ۲۴۴۔

(۲) البحر الرائق ۶/ ۵۴، حنفیہ کے سابقہ مراجع، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۲، شرح الروض ۲/ ۵۴۔

الف- مستحق خیار نابالغ لڑکے کا بلوغ:

۴۰- حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ خیار شرط اور اس کے علاوہ وہ خیارات جو وقت کے ساتھ محدود ہوتے ہیں، ان کی مدت میں اگر صاحب خیار نابالغ لڑکا بالغ ہوجائے تو اس کی وجہ سے ولی یا وصی کا خیار ساقط ہوجائے گا جو ان دونوں کو حاصل تھا، نابالغ لڑکے کی مصلحت کے لئے کوشش کے پیش نظر، اور اس کی وجہ سے عقد لازم ہوجائے گا، اور امام محمد جزم کے ساتھ فرماتے ہیں کہ خیار ساقط نہیں ہوگا، پھر اس سلسلہ میں امام محمد سے متعدد روایات ہیں کہ اس کے بعد کیا خیار مدت میں یا کسی مدت کی تحدید کے بغیر صغیر کی طرف منتقل ہوجائے گا، یا وصی یا ولی کے لئے باقی رہے گا[1]۔

اور اس سلسلہ میں حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کا کلام ہم نے نہیں پایا۔

ب -جنون اور اس قسم کی چیز کا طاری ہونا:

۴۱-کبھی صاحب خیار عاقد پر جنون طاری ہوجاتا ہے، اور اس کے مثل وہ چیز ہے جو اس کے حکم میں ہو، یعنی عقل کے چلے جانے اور انسان کے اپنے موقف کے اظہار سے عاجز ہونے میں، جیسے بے ہوش ہونا، نیند، یا سکتہ، پس جب جنون باقی رہے یہاں تک کہ جس وقت سے خیار شرط کی مدت مقرر کی ہے اس وقت سے پوری مدت خیار کو گھیر لے تو خیار ساقط ہوجائے گا، لیکن اس کا سقوط اس لئے نہیں ہے کہ جنون خیار کو ساقط کرنے والے اسباب میں سے ہے، یہ سقوط اس لئے ہوگا کہ مدت پوری ہوگئی اور اس نے معاملہ کو فسخ نہیں کیا، پس جنون بذات خود ساقط کرنے والا نہیں ہے بلکہ ساقط کرنے والا یہ ہے کہ جنون نے پورے وقت کو گھیر لیا اور فسخ نہیں پایا گیا، اور اسی وجہ سے اگر اسے اپنے خیار کی مدت کے دوران افاقہ ہوجائے تو باقی مدت میں وہ حنفیہ کے نزدیک اصح قول کے مطابق اپنے خیار پر ہوگا، ابن نجیم نے کہا ہے: تحقیق یہ ہے کہ بے ہوشی اور جنون خیار کو ساقط نہیں کرتے ہیں، بلکہ اس کے لئے مسقط بغیر اختیار کے مدت کا گذرنا ہے، اور نشہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا وہ جنون کے حکم میں ہے، یا فرق کیا جائے گا اس نشہ کے درمیان جو بھنگ اور اس جیسے ان وسائل سے پیدا ہوتا ہے جن کو طب میں استعمال کیا جاتا ہے، اور اس نشہ کے درمیان جو حرام چیز کے ذریعہ پیدا ہو، اور کتب مطولات میں تفصیل ملاحظہ کی جائے[1]۔

مالکیہ نے کہا ہے: اگر صاحب خیار مجنون ہوجائے اور علم ہو کہ اسے افاقہ نہیں ہوگا یا اتنے طویل وقفہ کے بعد افاقہ ہوگا کہ اس مدت تک دوسرے کے لئے صبر کرنا نقصان کا باعث ہوگا، تو بادشاہ وقت اس کے بارے میں جو بہتر ہوگا اس میں غور کرے گا، یعنی خیار ساقط نہیں ہوگا۔ اس کی تفصیل خیار کے منتقل ہونے کے باب میں آئے گی[2]۔

ج-محل خیار کا متغیر ہوجانا:

۴۲- جب محل خیار ہلاکت، عیب دار ہونے یا نقصان کے ذریعہ بدل جائے تو قبضہ سے قبل مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے خیار ساقط ہوجائے گا، فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، غیر مشروط عقد پر قیاس کرتے ہوئے، لہذا اس میں بدرجہ اولی عقد فسخ ہوجائے گا، کیونکہ یہ (جس میں شرط خیار ہو) اس سے زیادہ کمزور ہے شرط خیار کے پائے جانے کی وجہ سے، لیکن اگر ہلاکت قبضہ کے بعد ہو تو اس کے بارے میں مذاہب کا اختلاف ہے، حنابلہ کے نزدیک یہ مطلقاً

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۷، ۲۶۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۴، قاضی خان ۲/ ۲۰۰۔

(۱) الہندیہ ۳/ ۴۳، البحر الرائق ۶/ ۵۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۳۔

خیار کو ساقط کرنے والا ہے[1]، اور مالکیہ کے نزدیک یہ عقد کے فسخ کے درجہ میں ہے، اور خیار کا سقوط تبعاً ہے[2]، اور حنفیہ اور شافعیہ اسے انتقال ملک کے مسئلہ کے ساتھ مربوط کرتے ہیں، پس حنفیہ کے نزدیک ان دو صورتوں میں فرق کیا جائے گا جبکہ خیار تنہا بائع کو ہو یا بائع اور خریدار دونوں کو ہو، پس ملکیت بائع کی ہوگی، اور جب ہلاک ہوجائے اور اس کا تبادلہ ممکن نہ ہو تو عقد فسخ ہوجائے گا، اور خیار باطل قرار پائے گا، لیکن اگر خیار خریدار کے لئے ہو تو ہلاکت خیار کو ساقط کرنے والی چیزوں میں شمار ہوگی، جن کے ذریعہ عقد لازم قرار پاتا ہے، کیونکہ جس وقت سامان ہلاکت کے قریب ہوگیا تو وہ خیار کی بنیاد پر تصرف کرنے سے عاجز ہوگیا، اور شافعیہ کہتے ہیں: اگر خیار تنہا بائع کو حاصل ہو تو عقد فسخ ہوجائے گا، کیونکہ ملکیت بائع کی ہے، اور اس کا منتقل کرنا دشوار ہے، لیکن اگر خیار خریدار کو یا ایک ساتھ ان دونوں کو حاصل ہو تو عقد یا خیار پر ہلاکت کا کوئی اثر نہیں ہوگا، بلکہ اس عقد کا تصفیہ متأثر ہوگا، پس اگر صاحب خیار عقد کے نفاذ کو اختیار کرے تو ثمن واجب ہوگا، اور اگر فسخ کو اختیار کرے تو مبیع کے عوض مثل یا قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا[3]۔

اور ہلاک ہی کے مثل وہ نقصان ہے جو ایسے عیب پیدا ہونے کی وجہ سے ہو جس کے ختم ہونے کا احتمال نہ ہو یا اس کے زوال کی امید نہ ہو، چاہے جتنی بھی مقدار ہو یا جو بھی اس کا کرنے والا ہو، اس لئے کہ جس صفت کے ساتھ مبیع پر قبضہ کیا تھا اسی صفت کے ساتھ اس کے لوٹانے کی شرط میں نقصان واقع ہے، اور اگر اس کے زوال کی امید کی جاتی ہو جیسے مرض تو خیار باقی رہے گا، اور اسے نہیں لوٹایا جائے گا یہاں تک کہ مدت میں وہ شفایاب ہوجائے، پس اگر مدت گذر جائے اور ٹھیک نہ ہو تو بیع لازم ہوگی۔

۴۳- اور اگر تبدیلی زیادتی کے ذریعہ ہو تو اگر خیار بائع کے لئے ہو تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ سقوط خیار میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے، اور اگر خیار خریدار کے لئے ہو تو بھی جمہور کے نزدیک اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، چاہے اس کی جو بھی نوع ہو، اور یہی حکم حنفیہ کے نزدیک اس زیادتی کا ہے جو اصل سے متصل ہو یا اصل سے الگ ہو اور اس سے پیدا نہ ہو، اور وہ زیادتی جو اصل سے جدا ہو اور اس سے پیدا ہو وہ خیار کو ساقط کردے گی، اس لئے کہ اس پر فسخ کا حکم لگنا متعذر اور دشوار ہے، کیونکہ یہ مبیع نہیں ہے، تو اس مبیع کو بغیر زیادتی کے واپس کرنا شبہ ربا کا ذریعہ بنے گا، اور اگر اسے اصل کے ساتھ لوٹائے تو "ربح مالم یضمن"، یعنی ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا ہوگا جو ضمان میں نہیں آئی ہے[1]۔

د-شریکین میں سے ایک شریک کا عقد کو نافذ کرنا:

۴۴- جب شریکین نے ایک دوسرے کے ساتھ اس شرط پر عقد کیا ہو کہ ان دونوں کو خیار حاصل ہوگا تو اگر ان میں سے ایک نے اجازت دے دی اور دوسرے نے اجازت نہیں دی، تو ان دونوں کا خیار ساقط ہوجائے گا اور عقد لازم ہوجائے گا، اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اس طور پر کہ دوسرے شریک کو فسخ کا اختیار نہیں ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک اس شخص کا خیار ساقط نہیں ہوگا جس نے عقد کی اجازت نہیں دی، بلکہ علی حالہ وہ اپنے خیار پر باقی رہے گا[2]۔

اور اس مسئلہ میں حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کا کلام

---

(۱) المغنی ۳/ ۵۰۹، مطالب أولی النہی ۳/ ۹۹، کشاف القناع ۳/ ۲۰۹۔

(۲) الخرشی ۴/ ۳۱، الحطاب ۴/ ۴۲۳، الدسوقی ۳/ ۱۰۵۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۶۹، ۲۷۲، فتح القدیر ۵/ ۱۱۷، المبسوط ۱۳/ ۴۴، المجموع ۹/ ۲۱۹۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۴، ۲۸۶، فتح القدیر والعنایہ ۵/ ۱۲۰، کشاف القناع ۲/ ۵۱ طبع اول، الخرشی ۵/ ۱۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۸۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۳، البحر ۶/ ۲۰۔

ہمیں نہیں ملا۔

ھ- صاحب خیار کی موت:

۴۵- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ صاحب خیار کی موت سے خیار ساقط ہوجائے گا، چاہے خیار بائع کے لئے ہو یا خریدار کے لئے، اور چاہے صاحب خیار اصیل ہو یا نائب (وکیل، وصی، ولی) تو جس کو خیار حاصل ہو اس کی موت سے خیار ساقط ہوجائے گا۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ خیار ورثہ کے لئے باقی رہے گا، لہذا صاحب خیار کی موت ان حضرات کے نزدیک خیار کو ساقط کرنے والی نہیں ہے، بلکہ وہ صرف خیار کو منتقل کرنے والی ہے۔

اور جس شخص کے خلاف خیار حاصل ہو اس کی موت سے خیار ساقط نہیں ہوگا، بلکہ صاحب خیار کے لئے خیار باقی رہے گا، اور اگر وہ عقد کو ختم کرنا چاہے تو ورثہ کے سامنے ختم کردے گا، سرخسی نے کہا: فقہاء (یعنی حنفیہ) کا اجماع ہے کہ جب وہ شخص مرجائے جس کے خلاف خیار حاصل ہو تو خیار باقی رہے گا[1]۔

خیار کا ختم ہونا:

۴۶- خیار شرط دو سببوں میں سے ایک کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے:

اول: یہ کہ اس کی اجازت سے یا بغیر فسخ کے مدت خیار گذر جانے سے عقد نافذ کیا جائے، اور دوم: یہ کہ عقد فسخ کردیا جائے۔

پہلا سبب: اجازت یا بغیر فسخ کے مدت خیار کے گذر جانے سے عقد کا نافذ کرنا:

۴۷- خیار عقد نافذ کرنے کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے، یہ یا تو عقد کی اجازت دینے سے ہوتا ہے یا مدت خیار کے گذر جانے سے۔

اجازت کے ذریعہ عقد کو نافذ کرنا:

۴۸- عقد کو اجازت کے ذریعہ نافذ کرنا بالاتفاق خیار کو ختم کردیتا ہے، کیونکہ عقد میں اصل لزوم ہے، اور امتناع خیار کے معارض ہے، اور یہ اجازت کے ذریعہ باطل ہوگیا ہے، لہذا عقد لازم قرار پائے گا[1]۔

اجازت کی اقسام:

۴۹- حنفیہ نے اجازت کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، صریح یا صریح کے مشابہ، اور دلالت۔

پس صریح بائع کی جانب سے یہ ہے کہ وہ کہے: میں نے عقد یا مثلاً بیع کو نافذ کردیا، یا میں نے اسے نافذ کردیا، یا میں نے اسے واجب کردیا، یا میں نے اسے لازم کردیا، یا میں اس پر راضی ہوگیا، یا میں نے خیار کو ساقط کردیا، یا میں نے اسے باطل کردیا، اور شبہ صریح وہ ہے جو اس کے قائم مقام ہو، چاہے خریدار کو اجازت کی اطلاع دی ہو یا نہ دی ہو[2]، اور حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر صاحب خیار کہے: میں نے اس کے لینے کو پسند کیا، یا میں نے پسند کیا، یا مجھے اچھا معلوم ہوا، یا میرے موافق ہے، تو اس کا خیار باطل نہیں ہوگا[3]۔

اور دلالت یہ ہے کہ صاحب خیار محل خیار میں مالکانہ تصرف کرے، جیسے بیع، مساومہ (بھاؤ تاؤ کرنا)، اجارہ، ہبہ، رہن، خواہ مبیع حوالہ کرے یا نہ کرے، کیونکہ ان تصرفات کا جائز ہونا ملکیت کی بنیاد

(۱) المبسوط ۱۳/ ۴۳، الشرح الصغیر ۲/ ۱۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۴۵۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۷، الشرح الصغیر ۳/ ۱۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۹، کشاف القناع ۳/ ۲۰۷۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۶۷، فتح القدیر ۵/ ۱۲۰، الہندیہ ۳/ ۴۲۔

(۳) الہندیہ ۳/ ۴۲ بحوالہ البحر الرائق، اور یہ البحر (۶/ ۲۰) میں جامع الفصولین کے حوالہ سے منقول ہے۔

پر ہے، پس ان پر اقدام مالک بننے کے ارادے کی دلیل ہوگیا، یا ملک کے ثبوت کی، دونوں اصلوں کے اختلاف کی بنا پر، اور یہ عقد کے نفاذ کی دلیل ہے [۱]۔ اس صورت میں ہے جبکہ خیار خریدار کے لئے ہو، لیکن جب خیار بائع کے لئے ہو تو اس کے حق میں عقد کے نفاذ کی دلالت یہ ہے کہ وہ ثمن میں بیع وغیرہ کے ذریعہ اس پر قبضہ کے بعد تصرف کرے، جبکہ ثمن اس چیز کے قبیل سے ہو جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتی ہو۔

اور اجازت کے لئے محل کا باقی رہنا شرط نہیں ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ اجازت میں حکم محض ظاہر ہوتا ہے، اور حکم کا انشاء نہیں ہوتا ہے، تو اجازت کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے حکم کے حق میں منعقد ہے، اور عقد کے وقت محل میں قبولیت کی صلاحیت تھی، لہذا اس کے بعد اس کا ہلاک ہوجانا اجازت کے لئے مانع نہیں ہوگا [۲]۔

جیسا کہ دوسرے عاقد کو اجازت کا علم ہونا شرط نہیں ہے [۳]۔ پس اگر اس نے عقد کو نافذ کردیا تو یہ اجازت کے وقت لازم قرار پائے گا، چاہے اس کی اطلاع دوسرے عاقد کو پہنچائی ہو یا نہ پہنچائی ہو۔

اور اسی کے مثل تقسیم دیگر مذاہب میں بھی ہے [۴]۔

عوض کے ذریعہ خیار کا ختم ہونا:

۵۰- فتاوی قاضی خان میں ہے کہ اگر خریدار نے صاحب خیار بائع سے چند متعینہ دراہم یا کسی متعین سامان پر اس شرط کے ساتھ مصالحت کی کہ خیار ساقط ہوجائے اور بیع نافذ ہوجائے تو یہ جائز قرار پائے گا، اور ثمن میں زیادتی قرار پائے گی، اور اسی طرح اگر صاحب خیار خریدار ہو، اور بائع نے اس سے اس شرط پر مصالحت کی کہ خریدار خیار کو ساقط کردے گا اور بائع اس سے اتنی مقدار میں ثمن کم کردے گا یا اس متعین سامان کا بیع میں اضافہ کردے گا، تو یہ بھی جائز ہوگا [۱]۔

دوم- مدت کے گذرنے سے خیار کا ختم ہونا:

۵۱- فقہاء کا فی الجملہ اس پر اتفاق ہے کہ مدت کے گذرنے سے خیار شرط ختم ہوجاتا ہے، یہ اس وجہ سے ہے کہ یہ خیار ایک مدت کے ساتھ موقت ہے (چاہے عاقد کی تحدید سے ہو، یا مطلق ہونے کی حالت میں شارع کی تحدید سے ہو)، پس جب وہ مدت گذر جائے گی جس کے ساتھ خیار مؤقت ہے، تو یہ بات واضح ہے کہ مدت کے گذرنے سے خیار ختم ہوجائے گا،'' کیونکہ جو چیز کسی مدت تک کے لئے مؤقت ہوتی ہے وہ مدت کے پائے جانے کے وقت ختم ہوجاتی ہے'' [۲]، اور متعینہ مدت تک خیار کی شرط لگانے سے اس مدت تک عقد لازم نہیں رہتا ہے، اور اصل لزوم ہے، پس مدت کے گذرنے سے موجب عقد (لزوم) ثابت ہوجاتا ہے، اور صاحب خیار کا عقد کو ختم نہ کرنا یہاں تک کہ مدت گذر جائے، اس بات کی دلیل ہے کہ وہ عقد سے راضی ہے۔

اس پر حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی عبارتیں متفق ہیں، ان میں سے قاضی ابویعلی کا اختلاف ہے [۳]۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۸۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۶۴۔
(۳) الہدایہ وفتح القدیر ۵/ ۱۲۰۔
(۴) الشرح الصغیر ۳/ ۱۴۲، مغنی المحتاج ۲/ ۴۹، کشاف القناع ۳/ ۲۰۷۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۲۶۸، البدائع ۵/ ۲۶۷، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہج ۲/ ۱۹۵۔
(۳) المغنی ۳/ ۵۹۲، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۶۹، ۷۱، مطالب أولی النہی ۳/ ۹۴، ۹۶، کشاف القناع ۳/ ۲۵۱، ۲۵۴۔

اور مالکیہ حقیقت میں اس بات کے قائل ہیں کہ مدت کا گذرنا خیار کو ختم کر دیتا ہے، مگر یہ کہ مدت گذرنے کا نتیجہ کیا ہوگا؟ اس کے بارے میں ان کا ایک خاص نقطہ نظر ہے، پس جبکہ مالکیہ کے علاوہ دیگر حضرات کا حال یہ ہے کہ وہ اسے صاحب خیار کی طرف سے عقد کو نافذ کرنا مانتے ہیں، چاہے جو بھی صاحب خیار ہو، تو مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ خیار کی انتہاء ہے اور عقد کو نافذ کرنا نہیں ہے، مگر جبکہ مدت ختم ہو جائے اور مبیع اس شخص کے قبضہ میں ہو جس کے لئے خیار ہو، لہذا جب خیار خریدار کے لئے ہو (مثلاً) تو اس کے ہاتھ میں مبیع کو چھوڑنا عقد کو نافذ کرنے اور اس پر لازم کرنے کے درجے میں ہوگا، البتہ جب خیار بائع کے لئے ہو اور مدت گذر جائے اور مبیع اس کے قبضہ میں ہو تو یہ بائع کی طرف سے فسخ کے درجے میں ہوگا۔ یہ تفصیل اس اعتبار سے ہے کہ مدت خیار کا گذرنا عقد کو نافذ کرنے پر منتہی ہوگا یا نہیں؟ جہاں تک مدت کے گذرنے کو فسخ یا اجازت قرار دینے کی بات ہے تو دیکھا جائے گا کہ کس کے قبضہ میں مبیع رہتے ہوئے خیار کا زمانہ گذرتا ہے، چاہے وہ صاحب خیار ہو یا دوسرا ہو، پس اگر وہ اس وقت بائع کے قبضہ میں ہو تو مدت گذرنا فسخ ہے، اور اگر خریدار کے قبضہ میں ہو تو وہ عقد کو نافذ کرنا ہے، دسوقی نے کہا ہے: ''خیار کا زمانہ یا جو اس کے ساتھ لاحق ہے یعنی ایک دن یا دو دن اس کے گذرنے پر مبیع جس میں خیار ہو لازم ہو جاتی ہے، چاہے وہ ان دونوں میں سے جس کے بھی قبضہ میں ہو، چاہے صاحب خیار ہو یا دوسرا ہو''، اور اس میں مالکیہ کے یہاں تفصیلات ہیں جو ان کی کتب میں ملاحظہ کی جائیں [۱]۔

(۱) الخرشی علی خلیل ۴/ ۲۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۹۵، الحطاب والمواق ۴/ ۴۱۶، الصاوی ۲/ ۱۲۵۔

دوسرا سبب- فسخ عقد کے ذریعہ خیار کا ختم ہونا:

۵۲- فسخ صریح اور دلالت کی طرف منقسم ہوتا ہے، یا دوسرے لفظوں میں فسخ قولی اور فسخ فعلی میں منقسم ہوتا ہے، پس فسخ قولی یا صریح اس طرح کے الفاظ سے واقع ہوگا: میں نے بیع کو فسخ کر دیا، یا میں نے مبیع کو واپس لے لیا، یا میں نے اسے رد کر دیا، یا میں نے ثمن کو لوٹا دیا اور اس جیسے الفاظ، تو یہ سب فسخ صریح ہیں، اور اسی قبیل سے خیار کے زمانے میں بائع کا یہ قول ہے: میں نہیں فروخت کروں گا یہاں تک کہ تم ثمن میں اضافہ کر دو، جبکہ خریدار کہے کہ میں نہیں کروں گا، اور اسی طرح اس صورت کے برعکس یعنی خریدار کہے: میں نہیں خریدوں گا یہاں تک کہ تم مجھ سے ثمن کم کر دو، اور بائع کہے کہ میں کم نہیں کروں گا، اور اسی طرح اس میں سے بائع کا ادھار ثمن کو فوری طور پر ادا کرنے کا مطالبہ کرنا، اور خریدار کا فوری طور پر ادا کئے جانے والے ثمن کو مؤخر کرنے کا مطالبہ کرنا تو یہ سب فسخ ہے [۱]۔

اور دلالۃً فسخ کی صورت، اور اسے فسخ فعلی بھی کہا جاتا ہے (یا فسخ بالفعل جیسا کہ ابن الہمام نے کہا ہے) یہ ہے کہ صاحب خیار مبیع میں مالکانہ تصرف کرے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ صاحب خیار بائع ہو، اور اگر صاحب خیار خریدار ہو تو وہ ثمن میں مالکانہ تصرف کرے، اس شرط کے ساتھ کہ ثمن عین ہو، اور اگر وہ دین ہو تو بائع کے حق میں دلالۃً فسخ کی صورت متصور نہیں ہوگی، اور اسی وجہ سے ابن الہمام نے اس سے غفلت برتی ہے، خریدار کے حق میں اس کی تصویر پر اکتفاء کرتے ہوئے، کیونکہ اگر بائع نے ثمن میں تصرف کیا (درانحالیکہ یہ دین ہے) تو اسے محمول کیا جائے گا کہ اس نے اپنے خاص مال میں تصرف کیا ہے نہ کہ ثمن میں، کیونکہ اثمان تعیین کے

(۱) البحر الرائق ۶/ ۲۰، المجموع ۹/ ۲۰۲، فتح القدیر ۵/ ۱۲۲، الخرشی ۵/ ۱۲۰، کشاف القناع ۲/ ۵۱، شرح الروض ۲/ ۵۳۔

ذریعہ متعین نہیں ہوتے ہیں (۱)۔

اور خیار کو ساقط کرنے میں مالکانہ تصرف کے اعتبار کا سبب یہ ہے کہ جب خیار بائع کو حاصل ہو تو مبیع میں اس کا مالکانہ تصرف اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں اس نے اپنی ملکیت باقی رکھی ہے، اور جب خیار خریدار کے لئے ہو تو ثمن میں جبکہ وہ عین ہو اس کا مالکانہ تصرف بھی اس میں اس کی ملکیت کو باقی رکھنے کی دلیل ہے، اور ان میں سے ہر ایک کا ملک کو باقی رکھنا فسخ کے بغیر نہیں ہوگا، تو مذکورہ تصرف پر اقدام دلالۃً فسخ عقد ہوگا، ابن الہمام نے اور ان سے قبل کاسانی نے کہا ہے:

''اور حاصل یہ ہے کہ اگر بائع کی طرف سے مبیع میں وہ چیز پائی جائے کہ اگر وہ اس کی طرف سے ثمن میں پائی جاتی تو بیع کے لئے اجازت ہوتی وہ بیع کے لئے دلالۃً فسخ کرنے والی ہوگی''۔

اور دلالۃً فسخ کے بارے میں اتفاق ہے کہ اس کا دوسرے کو علم ہونا شرط نہیں ہے، بہرحال فسخ صریح یا جو اس کے قائم مقام ہو تو اس میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے (۲)۔

پھر اس ضابطہ کے بعد دلالۃً فسخ کے لئے فروعات ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

- مبیع کا کھانا، اس کا پینا اور اس کا پہننا خیار کو ساقط کر دیتا ہے، اور فتاوی قاضی خان میں ہے: جب اسے ایک مرتبہ پہن لیا تو اس کا خیار باطل نہیں ہوگا۔

- کتاب سے اپنے لئے یا دوسرے کے لئے نقل کرنا، خیار کو ساقط نہیں کرے گا، اور اگر اس میں پڑھا تو ساقط ہو جائے گا۔

- جانور پر سواری کرنا تاکہ اسے پانی پلائے، یا لوٹائے یا چارہ دے، اجازت ہے، اور کہا گیا ہے کہ اگر یہ بغیر سواری کے ممکن نہ ہو تو اجازت نہیں ہوگی، اور قاضی خان نے اپنے فتاوی میں اسے مطلق رکھا ہے کہ یہ اس کے خیار کو باطل نہیں کرے گا۔ چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اور اس پر سوار ہونا تاکہ اسے پانی پلائے یا اسے بائع کو واپس کرے، اس کے خیار کو استحساناً باطل نہیں کرے گا تو انہوں نے اسے استحسان کے قبیل سے قرار دیا ہے۔

- محل خیار کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا، یا اس کا ہبہ کرنا یا اسے رہن پر رکھنا، خیار کو ساقط کرنے والا ہے (بشرطیکہ حوالہ کر دے)، بہرحال اگر اسے ہبہ کر دیا یا اسے رہن پر رکھ دیا اور حوالہ نہیں کیا تو فسخ نہیں ہوگا۔

- محل خیار کو کرایہ پر دینا فسخ ہے اگرچہ حوالہ نہ کرے، ایک قول یہ ہے: فسخ نہیں ہے جب تک کہ حوالہ نہ کرے۔

- مدت خیار میں محل خیار کو خریدار کے حوالہ کرنا فسخ ہے۔ اور ابوبکر بن الفضل نے اختیار کے طور پر حوالگی اور تملیک کے طور پر حوالگی کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ پہلی صورت میں اس کا خیار باطل نہیں ہوگا اور خریدار اس کا مالک نہیں ہوگا، اور دوسری صورت میں اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔

زیلعی نے کہا ہے: اور اسی طرح ہر وہ تصرف جو صرف ملک میں حلال ہے، اور اسی طرح ہر وہ تصرف جو صرف ملک میں نافذ ہوتا ہے، جیسے بیع اور اجارہ (۱)۔

شرائط فسخ:

۵۳- فسخ کے نافذ ہونے کے لئے حسب ذیل شرطیں ہیں:

۱- خیار کا برقرار ہونا، کیونکہ جب خیار زائل ہو جائے (مثال کے

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۶۷، فتح القدیر ۵/ ۱۲۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۳، المجموع للنووی ۵/ ۲۰۱، الحطاب ۴/ ۴۱۹، جامع الفصولین ۱/ ۲۴۴۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۷۲، فتح القدیر ۵/ ۱۲۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۲۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۳، البدائع ۵/ ۲۶۷، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۱۹۔

طور پر سقوط کی وجہ سے) تو عقد لازم ہو جائے گا پھر اس وقت فسخ کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔

۲- دوسرے عاقد کو فسخ کا علم ہونا اور بعض عبارات فقہیہ میں اس کی تعبیر اس طرح کی گئی ہے: فسخ عاقد کی موجودگی میں ہو، اور اس کے برعکس ہے اس کی غیر حاضری میں فسخ، اور حاضر ہونے سے مراد علم ہونا ہے نہ کہ موجودگی، اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے، پس اگر صاحب خیار کی طرف سے فسخ جاری ہوا اور دوسرے عاقد کو اس کا علم نہ ہو تو فسخ موقوف ہوگا، اگر اسے مدت خیار میں اس کا علم ہو گیا تو نافذ قرار پائے گا، اور اگر اسے اس کی اطلاع نہیں ملی یہاں تک کہ مدت گذر گئی تو عقد لازم قرار پائے گا، اس لئے کہ اس فسخ کا اعتبار نہیں ہوگا، اور اس وقفہ میں جبکہ اسے ''موقوف'' قرار دیا گیا ہے، اگر عاقد اس کے فسخ سے باز آ جائے اور دوسرے کے علم میں آنے سے قبل عقد کو نافذ کر دے تو یہ اس کی طرف سے معتبر ہوگا، اور عقد لازم قرار پائے گا، اور اس کا سابق فسخ باطل ہو جائے گا۔

اور ابو یوسف سے تین اقوال منقول ہیں: پہلا قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مذہب کے موافق ہے، اور اس سے انہوں نے رجوع کر لیا ہے، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ دوسرے عاقد کو علم ہونا شرط نہیں ہے، اور تیسرا قول صاحب خیار کے لحاظ سے ہے، پس اگر وہ بائع ہو تو علم کی شرط نہیں ہے، بلکہ علم کی شرط لگانا خریدار کے حق میں منحصر ہوگا، لیکن ان کا مشہور قول یہ ہے کہ دوسرے عاقد کے لئے فسخ کا علم ہونا شرط نہیں ہے، اور ابن الہمام نے امام ابو یوسف کے اس قول کو راجح قرار دیا ہے، اور بیان کیا ہے کہ فسخ بالقول وہ ہے کہ اگر دوسرے کو علم نہ ہو تو اس کے جواز کے بارے میں اختلاف واقع ہوا ہے، اور بہر حال فسخ بالفعل تو دوسرے کے علم کے بغیر بھی جائز ہے، اس پر ائمہ حنفیہ کا اتفاق ہے[1]۔

اور دوسرے عاقد کے لئے فسخ کے علم کا مشروط نہ ہونا یہ جمہور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، اور بعض ائمہ حنفیہ کی سابقہ روایات ہیں، اور یہ ثوری، اور ابو ثور کا بھی مذہب ہے، جیسا کہ طبری نے ذکر کیا ہے[2]۔

اور ان حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ اس کو فسخ کرنے والا اپنے اس ساتھی کی طرف سے فسخ کا مجاز ہے جسے خیار نہیں ہے، لہذا اس کا فسخ اس کے ساتھی کے علم پر موقوف نہیں ہوگا، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ وکیل بیع کرے، اور مؤکل کو علم نہ ہو تو یہ جائز ہے، پس رضا کی شرط نہ وہاں لگائی جائے گی اور نہ یہاں، اور اس کی بہت سی نظیریں ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

فسخ اس معاملہ میں اجازت کی طرح ہے، کیونکہ یہ دونوں خیار کے استعمال میں ایک دوسرے کی نظیر ہیں، تو یہ (جیسا کہ بابرتی نے کہا ہے) عقد کے ایک حصہ کو دوسرے پر قیاس کرنا ہے[3]۔

۳- یہ کہ فسخ سے تفریق صفقہ پیدا نہ ہو، یعنی یہ کہ فسخ تمام سودے پر واقع ہو، لہذا اسے حق نہیں ہوگا کہ عقد کو بعض سودے میں نافذ کرے اور اس کے بعض میں عقد کو فسخ کر دے، کیونکہ یہ تفریق صفقہ کا سبب بنے گا۔

اور اسی کے مثل سودے کے بعض حصہ کی اجازت دینے کے بارے میں کہا گیا ہے، کیونکہ اس سے لازمی طور پر تفریق صفقہ کی صورت پیدا ہوگی، اور یہ ان دونوں کی رضامندی کے بغیر جائز

(۱) البدائع ۵/ ۲۷۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۳، فتح القدیر ۵/ ۱۲۲، البحر الرائق ۶/ ۱۸۔

(۲) المجموع ۹/ ۲۰۰، المغنی ۳/ ۵۲۹، کشاف القناع ۳/ ۵۱، الخرشی ۵/ ۱۲۰ اختلاف الفقہاء للطبری (جزء البیوع) ص ۴۵۔

(۳) الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۶۹، المجموع ۹/ ۲۰۰، الخرشی ۵/ ۱۲۰، فتح القدیر ۵/ ۱۲۲۔

نہیں ہے۔

اور مالکیہ عاقد کو تمام کی واپسی پر مجبور کرتے ہیں، اگر بعض میں عقد کی اجازت دے دے، اور بعض کو لوٹا دے کیونکہ عاقد شرکت پر راضی نہیں ہوا ہے، اور شافعیہ نے کہا ہے: اگر ان دو چیزوں میں سے ایک میں فسخ کا ارادہ کرے جن میں خیار حاصل ہے، تو اصح قول یہ ہے کہ تفریق صفقہ کی وجہ سے یہ جائز نہیں ہے، بہر حال اگر دو شخصوں نے ایک شخص سے ایک ہی معاملہ میں خیار کی شرط پر ایک چیز خریدی تو ان میں سے ایک کو اپنے حصہ میں فسخ کا اختیار ہوگا[1]۔

دلائل: جو حضرات دوسرے عاقد کے لئے علم کی شرط قرار دیتے ہیں اور جو شرط قرار نہیں دیتے دونوں کے پاس دلائل ہیں، جو عقلی دلائل اور نظائر فقہیہ سے استشہاد کے درمیان دائر ہیں۔

خیار شرط کا منتقل ہونا:

اول- موت کے ذریعہ خیار کا منتقل ہونا:

۵۴- امام مالک اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ خیار شرط مورث کی موت سے وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اور حنابلہ میں سے ابوالخطاب نے ایک قول یہ ذکر کیا ہے کہ خیار شرط میں مطلقاً وراثت جاری ہوگی۔

اور وارث کے لئے خیار منتقل ہونے کے قائل فقہاء نے یہ علت بیان کی ہے کہ خیار ترکہ میں شامل ہے، کیونکہ یہ اصلاح مال کے لئے ثابت شدہ حق ہے، جیسے رہن اور ثمن حاصل کرنے کے لئے مبیع کو روکنا، اور ان حضرات نے سنت اور عقلی دلائل سے استدلال کیا ہے، تو سنت میں سے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے: "من ترک مالا أو حقا فلورثته"[1] (جو شخص مال یا حق چھوڑے تو اس کے ورثہ کے لئے ہے)، اور خیار شرط مورث کا حق ہے، لہذا اس کی موت سے وارث کی طرف منتقل ہو جائے گا، جیسا کہ حدیث کا فیصلہ ہے۔

پھر ان حضرات نے خیار شرط کو خیار عیب اور خیار تعیین پر قیاس کیا ہے، جو بالاتفاق وارث کی طرف مورث کی موت سے منتقل ہو جاتے ہیں، علت جامعہ یہ ہے کہ ان خیارات میں سے ہر ایک عین سے متعلق ہے، لہذا یہ محض اس کے انتقال سے وارث کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خیار شرط میں وراثت جاری نہیں ہوگی، اور اس کے اثبات کے لئے ان کی عبارتوں میں سے زیلعی کا یہ قول ہے: خیار میت کی صفت ہے، کیونکہ یہ خیار صرف مشیت اور ارادہ ہے، لہذا اس سے منتقل نہیں ہوگا، جیسا کہ اس کے دوسرے اوصاف منتقل نہیں ہوتے ہیں، اور ان حضرات نے اپنے مذہب کے لئے اس طرح استدلال کیا ہے کہ خیار شرط کے ذریعہ حق فسخ کا عوض لینا صحیح نہیں ہے، لہذا اوراثت جاری نہیں ہوگی، اس کی نظیر قبضہ سے قبل ہبہ میں رجوع کا حق ہے، جب واہب مرجائے تو اس کی طرف سے وراثت جاری نہیں ہوتی ہے، نیز ان حضرات نے کہا ہے: خیار شرط مبیع کا وصف نہیں ہے کہ مبیع کے ساتھ اس میں بھی وراثت جاری ہو بلکہ یہ مشیت اور ارادہ ہے، پس یہ ایسا وصف ہے جو اس شخص کے ساتھ قائم ہے جس کے لئے یہ ثابت ہے، لہذا اس کی طرف سے

(۱) البدائع ۵/ ۲۶۴، ۲۷۳، اور اس میں ممانعت کی عمدہ تعلیل ہے، اور مثلی اشیاء میں اس تفریق کے جواز کی صراحت ہے، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۰۲، تذکرۃ الفقہاء ۱/ ۵۲۲، المجموع ۹/ ۱۹۳۔

(۱) حدیث: "من ترک مالا أو حقا فلورثته" کو عینی نے (البنایہ ۶/ ۲۸۳) انتقال خیار کے قائلین کے ادلہ پر مناقشہ کرتے ہوئے ذکر کیا ہے، اور ہمیں اپنے پاس موجود کتب سنن و آثار میں لفظ (حق) پر مشتمل روایت کی تخریج نہیں ملی ہے، بہر حال آپ ﷺ کا قول: "من ترک مالا فلورثته" کی روایت بخاری (۱۲/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

وراثت جاری نہیں ہوگی، کیونکہ وراثت اس چیز میں جاری ہوتی ہے جس کا منتقل ہونا ممکن ہو، اور وصف شخصی کسی حال میں قابل منتقلی نہیں ہوتا[1]۔

صرف حنابلہ نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ میت نے اپنی موت سے قبل خیار کا مطالبہ کیا تھا یا مطالبہ نہیں کیا تھا، اگر صاحب خیار مرجائے اور اپنے حق خیار کا مطالبہ نہ کرے تو خیار باطل ہوجائے گا، اور وراثت جاری نہیں ہوگی، لیکن اگر اس نے اپنی موت سے قبل اس کا مطالبہ کیا تھا تو اس کی طرف سے وراثت جاری ہوگی، پس اصل یہ ہے کہ خیار شرط میں وراثت جاری نہیں ہوگی، الا یہ کہ شرط لگانے والے نے مطالبہ کیا ہو[2]۔

اور بعض متأخرین حنابلہ نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے کہ یہ منتقل کرنا ہے، اور مورث کا اپنے ارادہ سے اپنے ورثہ کو وارث بنانا ہے، چنانچہ ''الفواکہ العدیدہ'' میں (شیخ المؤلف) فقیہ عبد اللہ بن ذہلان کا قول ہے: ''جب وہ مرجائے اور اس کے ورثہ اس کے خیار کے وارث قرار پائیں، ان کے لئے اس کے شرط لگانے کی وجہ سے، اور اسے ورثہ میں سے ایک ساقط کردے تو تمام کا خیار ساقط ہوجائے گا[3]، اور یہ عبارت اس ایک کتاب کی عبارت کی وضاحت اور تقیید ہے جس سے وہم ہوتا تھا کہ خیار شرط میں مطلقاً وراثت جاری ہوگی، اور معاملہ اس طرح نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے مورث کا حق خیار کا مطالبہ شرط ہے۔

ابن قدامہ نے کہا: مذہب یہ ہے کہ خیار ان دونوں میں سے میت کے حق میں اس کی موت سے باطل ہوجائے گا، اور دوسرے کا خیار اپنی حالت پر باقی رہے گا، مگر یہ کہ میت نے اپنی موت سے قبل اس کے بارے میں فسخ کا مطالبہ کیا ہو تو اس کے ورثہ کے لئے ہوگا[1]۔

(۱) المجموع ۹/ ۲۲۲، الدسوقی ۳/ ۱۰۲، القواعد لابن رجب رص ۳۱۶، الخرشی ۴/ ۲۹، فتح القدیر ۵/ ۱۲۵، العنایہ ۵/ ۱۲۵۔
(۲) المغنی ۳/ ۵۱۸، الفروع لابن مفلح مع تصحیح الفروع للمرداوی ۴/ ۹۱، منتہی الارادات ۱/ ۳۵۹، کشاف القناع ۴/ ۲۱۰، ۲۲۵، مطالب أولی النہی ۳/ ۹۹۔
(۳) الفواکہ العدیدہ للمنقور ۱/ ۲۳۷۔

(۱) المقنع لابن قدامہ مع حاشیہ ۲/ ۴۱، المغنی ۳/ ۴۹۴ (مادہ/ ۲۷۶۹)، ۳/ ۵۰۳ (مادہ/ ۲۷۸۹)، القواعد لابن رجب رص ۳۱۶۔

دوم- خیار کا جنون اور غیبوبت کی حالتوں میں منتقل ہونا:

۵۵- حنفیہ کا مذہب گذر چکا ہے کہ جنون خیار کو ساقط کردیتا ہے، تفصیل: (فقرہ/ ۴۱) میں ملاحظہ کی جائے۔

شافعیہ کے نزدیک بائع اور خریدار کے درمیان فرق نہیں ہے، ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ جب جنون یا بے ہوشی صاحب خیار پر طاری ہوجائے تو اس کا خیار ختم نہیں ہوگا، بلکہ اس کا ولی یا حاکم اس کے قائم مقام ہوگا، تو وہ اس میں فسخ اور اجازت میں سے وہ کام کرے گا جو اس شخص کے مفاد میں ہو، اور اسی طرح جب وہ گونگا ہوجائے (اور اس کے لئے نہ تو سمجھا جانے والا اشارہ ہو اور نہ وہ لکھنا جانتا ہو) تو حاکم اس کی طرف سے نائب مقرر کردے گا[2]۔

ہمیں اس مسئلہ میں حنابلہ کا کوئی کلام نہیں ملا۔

اور مالکیہ نے جنون اور بیہوشی کے درمیان فرق کیا ہے:

الف- پس جنون میں جب علم ہو کہ اسے افاقہ نہیں ہوگا، یا اتنی طویل مدت کے بعد افاقہ ہوگا کہ اس وقت تک انتظار دوسرے عاقد کے لئے باعث ضرر ہوگا، تو سلطان یا اس کے نائبین دیکھیں گے کہ اس کے لئے عقد کو نافذ کرنے یا رد کرنے میں سے کون زیادہ بہتر ہے، اور اگر سلطان نے غور نہیں کیا یہاں تک کہ مدت کا ایک حصہ گذر گیا اور جنون زائل ہوگیا تو ظاہر قول کے مطابق گذری ہوئی مدت کا اعتبار کیا

(۲) المجموع ۹/ ۲۲۵۔

جائے گا، اور اگر اس نے غور نہیں کیا یہاں تک کہ اسے خیار کی مدت گذرنے کے بعد افاقہ ہوگیا تو بہ ظاہر اس کے لئے مدت کا اعادہ نہیں ہوگا، اور مبیع اس شخص کے لئے لازم ہوگا جس کے قبضہ میں وہ ہے، اور مجنون ہی کے مثل (حکم میں) راجح قول کے مطابق مفقود ہے، اور ایک قول ہے کہ وہ بیہوش شخص کی طرح ہے۔

ب- اور بیہوشی میں انتظار کیا جائے گا کہ بیہوش شخص کو افاقہ ہوجائے اور وہ اپنے نفس کے لئے اختیار کرے، مگر یہ کہ جب خیار کا زمانہ گذر جائے اور مدت گذرنے کے بعد اس کی بیہوشی طویل ہوجائے جس کی وجہ سے دوسرے کو ضرر ہو تو فسخ کردیا جائے گا، اور سلطان اس کے لئے غور نہیں کرے گا۔

اور اگر فسخ نہیں کیا یہاں تک کہ اسے ایام خیار کے بعد افاقہ ہوگیا، تو اس کے لئے از سر نو مدت رکھی جائے گی، اور یہ حکم اس کے خلاف ہے جو مجنون میں گذرا[1]۔

اور کبھی وہ جنون طاری زائل ہوجاتا ہے، جس کے سبب سے خیار اس سے دوسرے کی طرف منتقل ہوا تھا، جیسے سلطان کی طرف خیار کو منتقل کرنے والا جنون، اگر اس کے بعد افاقہ ہوجائے تو اس کا اعتبار نہیں ہے جسے وہ اختیار کرے گا، بلکہ معتبر وہ ہوگا جسے سلطان مناسب خیال کریں گے۔

مالکیہ اسی کی طرف گئے ہیں، اور اس میں شافعیہ نے ان کی مخالفت کی ہے، لہذا اس حال میں اگر عاقد کو افاقہ ہوجائے اور وہ دعوی کرے کہ بہتر اس کے خلاف ہے جسے قیم نے اس کی طرف سے کیا ہے، تو حاکم اس کے بارے میں غور کرے گا، پس اگر وہ معاملہ کو اسی طرح پائے جیسا کہ افاقہ پانے والا شخص کہتا ہے تو اسے فسخ اور اجازت کا اختیار دے گا اور قیم کے تصرف کو ختم کردے گا، اور اگر افاقہ پانے والا کا دعوی ظاہر نہ ہو تو اس صورت میں قیم کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، کیونکہ وہ اس کام میں جسے اس نے کیا ہے امین ہے، الا یہ کہ افاقہ پانے والا اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کردے[1]۔

(۱) الدسوقی ۳/ ۱۰۳، الخرشی ۴/ ۲۹۔

(۱) الدسوقی ۳/ ۱۰۳، المجموع ۹/ ۲۲۵، ۲۲۶۔

خیارعیب

تعریف:

۱- (خیار العیب)[1] دوکلموں (خیار) اور (عیب) سے مرکب اضافی ہے، جہاں تک کلمہ خیار کا تعلق ہے تو خیار کی عمومی تعریف میں اس کا لغوی اور اصطلاحی معنی گذر چکا ہے۔

بہرحال کلمہ عیب تو یہ لغت میں فعل "عاب" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "عاب المتاع یعیب عیباً" یعنی سامان عیب دار ہوگیا، اور اس کی جمع عیوب اور أعیاب ہے، فیومی نے کہا ہے: عیب کا استعمال اسم کے طور پر ہوتا ہے اور عیوب جمع آتی ہے، اور "معیب" عیب کی جگہ اور اس کے زمانے کو کہا جاتا ہے[2]۔

اور اصطلاح میں فقہاء کے نزدیک عیب کی متعدد تعریفات ہیں: ان میں سے ایک وہ ہے جسے علامہ ابن نجیم اور علامہ ابن الہمام نے ذکر کیا ہے: وہ جس سے اصل فطرت سلیمہ خالی ہو، جس کی وجہ سے وہ چیز ناقص شمار کی جائے[3] اور ابن رشد نے اس کی یہ تعریف کی ہے: جس کی طبعی خلقت میں نقص پیدا ہوجائے یا تخلیق شرعی سے نقص

(۱) یہ نام جمہور کے ساتھ خاص ہے، اور عام طور پر مالکیہ اس کا نام "خیار النقیصہ" رکھتے ہیں۔

(۲) القاموس المحیط، تاج العروس، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، لسان العرب ۲/ ۱۲۴، ۱۲۵ (یہ سب "عیب" کے مادہ میں ہے)۔

(۳) حدود الفقہ لابن نجیم من مجموعۃ رسائلہ المطبوعۃ عقب الأشباہ ۱/ ۳۲۷، فتح القدیر ۵/ ۱۵۱۔

ہوجائے، ایسا نقصان جو مبیع کے ثمن میں اثر انداز ہو[1]۔

اور امام غزالی نے اس کی تعریف یہ کی ہے: ہر وہ وصف مذموم ہے جس سے عام طور پر عرف مبیع کے محفوظ ہونے کا تقاضہ کرتا ہے[2]۔

خیارعیب کی مشروعیت:

۲- عیب کی وجہ سے واپسی کے بارے میں فی الجملہ فقہاء کا اختلاف نہیں ہے۔

اور ان حضرات نے کتاب و سنت اور قیاس کے دلائل سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک قرآن سے استدلال کی بات ہے تو ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے عموم سے استدلال کیا ہے: "إِلَّآ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[3] (ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو) اور استدلال کی وجہ یہ ہے کہ مبیع میں عیب کا علم رضا کے منافی ہے، جو عقود میں شرط ہے، پس وہ عقد جو عیب سے ملا ہوا ہو بغیر رضامندی کی تجارت ہے[4]۔

پس آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عاقد پر عیب دار مبیع لازم نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس کے لئے اسے رد کرنے اور اعتراض کا حق ہے، قطع نظر اس سے کہ واپسی کا طریقہ کیا ہوگا؟ اور مبادلہ کی برابری میں واقع ہونے والے خلل کی اصلاح کا طریقہ کیا ہوگا[5]۔

اور سنت میں سے حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن رجلا ابتاع غلاماً فاستغله، ثم وجد به عیباً فرده بالعیب، فقال

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۳۔

(۲) الوجیز ۲/ ۱۴۲۔

(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۴) الإیضاح للشماخی ۳/ ۱۳۱۔

(۵) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۳۔

البائع: غلة عبدي، فقال النبي ﷺ: **"الغلة بالضمان" وفي رواية "الخراج بالضمان"** [(۱)] (ایک شخص نے ایک غلام خریدا، اور اس سے آمدنی حاصل کی، پھر اس میں عیب پایا، اور اسے عیب کی وجہ سے لوٹا دیا، پس بائع نے کہا کہ میرے غلام کی کمائی ہے، تو نبی پاک ﷺ نے ارشاد فرمایا: آمدنی ضمان کی وجہ سے ہوتی ہے، اور ایک روایت میں ہے: خراج ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے)۔ اور کاسانی نے خیارعیب کی مشروعیت پر حدیث مصراۃ سے استدلال کیا ہے [(۲)]۔

اور ان حضرات نے مصراۃ میں حاصل ہونے والے خیار پر قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے، اور ان دونوں کے درمیان علت جامعہ صحیح سالم مبیع کا عدم حصول ہے، کیونکہ اس نے ثمن خرچ کیا ہے تاکہ اسے صحیح مبیع حوالہ کی جائے اور اسے صحیح مبیع حوالہ نہیں کی گئی [(۳)]۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: تصریہ کے ذریعہ نبی پاک ﷺ کا خیار کو ثابت کرنا اس کے عیب کے ذریعہ ثبوت پر متنبہ کرنا ہے [(۴)]۔

عیب سے باخبر کرنے کا وجوب اور اس کے دلائل:

۳-عقد کرنے والے پر اس کا وجوب:

فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ فروخت کرنے والے پر واجب ہے کہ وہ خریدار کو اس عیب سے آگاہ کرے جو اس کی مبیع میں ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جس میں خیار ثابت ہوتا ہے، لیکن اگر وہ خیار کا سبب نہ ہو تو اس کا بیان نہ کرنا تدلیس کے قبیل سے نہیں ہے جو حرام ہے، جیسا کہ امام الحرمین نے کہا ہے، اور ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ عیب سے مطلع کرنا واجب ہے، پس جب وہ اسے بیان نہیں کرے گا تو گنہگار اور نافرمان ہوگا، اور اس کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف نہیں ہے، (جیسا کہ ابن قدامہ، سبکی اور ان دونوں کے علاوہ حضرات نے ذکر کیا ہے) [(۱)] اور ابن رشد (جد) نے اسے ناحق طور پر مال کھانے کے قبیل سے قرار دیا ہے، اور اس کا حرام ہونا معروف ہے [(۲)]۔

اور اس پر متعدد احادیث دلالت کرتی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے نبی پاک ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: **"المسلم أخو المسلم، ولا يحل لمسلم باع من أخيه بيعا و فيه عيب إلا بينه له"** [(۳)] (مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، اور کسی مسلمان کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی کے ہاتھ کوئی ایسی چیز فروخت کرے جس میں عیب ہو، مگر یہ کہ اسے اس کے بارے میں بتادے)۔

اور حضرت واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"لا يحل لأحد يبيع شيئا إلا يبين ما فيه، و لا يحل لمن يعلم ذلک إلا بينه"** [(۴)] (کسی شخص

---

(۱) حدیث عائشۃ کی روایت احمد (۶/ ۸۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور دوسرے لفظ کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۸۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی تصحیح ابن القطان نے کی ہے، جیسا کہ التلخیص الحبیر (۳/ ۲۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۴، اور حدیث مصراۃ کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی عبارت یہ ہے: "من اشترى شاة مصراة فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام، إن شاء أمسكها و إن شاء ردها و رد معها صاعا من تمر"۔

(۳) تکملہ المجموع للتقی السبکی ۱۲/ ۱۱۶، ۱۱۷۔

(۴) المغنی ۴/ ۱۰۹، م ۲۹۹۹۔

(۱) رد المحتار ۵/ ۷۴، المغنی ۴/ ۱۰۹، م ۲۹۹۸، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۱۰، ۱۱۲۔

(۲) المقدمات رص ۵۶۹، الدسوقی ۳/ ۱۱۹، معالم القربۃ فی الحسبۃ لابن الأخوۃ / ۱۱۳، ۱۳۵، ۱۵۳، الدرر البہیہ للشوکانی ۲/ ۱۱۹، کفایۃ الطالب ۲/ ۱۲۱۔

(۳) حدیث عقبہ بن عامرؓ: "المسلم أخو المسلم" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۵۵ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۴) حدیث واثلہؓ: "لا يحل لأحد يبيع شيئا إلا يبيّن ما فيه" کی روایت احمد (۳/ ۴۹۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، اور شوکانی نے کہا ہے: اس کی اسناد میں

کے لئے حلال نہیں ہے کہ کوئی چیز فروخت کرے مگر یہ کہ جو عیب اس میں ہو اسے بیان کردے، اور اس شخص کے لئے حلال نہیں جو اس کا علم رکھتا ہو مگر یہ کہ اسے بیان کردے)۔

اور اس باب میں دیگر احادیث ہیں جو سابق معنی کے لئے شاہد ہیں، اس لئے کہ دھوکہ کی حرمت کے سلسلہ میں احادیث وارد ہیں، اور عیب کو چھپانا دھوکہ ہے (جیسا کہ سبکی نے صراحت کی ہے)، اور یہ جیسے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے: "من غشنا فليس منا" (جس نے ہم کو دھوکہ دیا وہ ہم میں سے نہیں ہے) اس کی روایت مسلم نے کی ہے اور یہ اس قصہ میں وارد ہے: "أنه ﷺ مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللا فقال: "ما هذا يا صاحب الطعام"؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله(يعني المطر) قال: "أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غش فليس مني"[1] (جناب رسول اللہ ﷺ گندم کے ایک ڈھیر کے پاس سے گذرے، تو آپ ﷺ نے اس میں اپنا ہاتھ داخل فرمایا، پس آپ ﷺ کی انگلیوں میں تری لگ گئی، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اے گندم والے یہ کیا ہے؟ اس نے کہا کہ اسے آسمان یعنی بارش کے پانی نے تر کردیا ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: تم نے اسے غلہ کے ڈھیر کے اوپر نہیں رکھا تاکہ لوگ دیکھ سکتے، جو دھوکہ دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)، اور یہ حدیث اس طرف اشارہ کرتی ہے کہ عیب کی اطلاع صریح قول کے

= ابو جعفر الرازی اور ابو سباع ہیں، اور پہلا مختلف فیہ ہے، اور دوسرے کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہے، جیسا کہ نیل الأوطار (۵/ ۲۳۹ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۱) حدیث: "من غشنا فليس منا......" اور حدیث: "من غش فليس مني"، دونوں کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بدلے فعل کے ذریعہ دینا بھی کافی ہوگا۔

اور کیا گناہ برابر قائم رہے گا اگرچہ خریدار عیب کے ظاہر ہونے کے بعد اس پر راضی ہوجائے، اس پر شوکانی نے "الدرر البہیۃ" میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ اگر وہ راضی ہوجائے تب بھی بائع گناہ گار ہوگا اور بیع صحیح ہوجائے گی[1]۔

چھپانے کے ساتھ بیع کا حکم:

۴ - بیع اس عیب کے بیان کے بغیر جو خیار کا سبب بنتا ہے جمہور فقہاء کے نزدیک معصیت کے ساتھ صحیح ہے۔

اور فقہاء نے حدیث مصراۃ سے استدلال کیا ہے جو خریدار کے لئے خیار کو ثابت کرتی ہے، اور یہ بیع کے صحیح ہونے پر مبنی ہے، اور تصریہ عیب ہے، اور اس جگہ عیب کو چھپانا ہے، اور اس کا چھپانا بیع کو باطل نہیں کرتا ہے، کیونکہ ممانعت اس خرابی کی وجہ سے ہے جو عقد میں ہے، لہذا وہ صحت عقد کے لئے مانع نہیں ہوگا، برخلاف اس صورت کے جبکہ ممانعت معقود علیہ (مبیع) کی طرف متوجہ ہو کسی ایسی خرابی کی وجہ سے جو مبیع میں ہو، یا وہ کسی ممنوع امر کو مستلزم ہو، اور اس جگہ عقد اپنی اصل کے اعتبار سے "منہی عنہ" نہیں ہے، (نہ تو کسی ایسی خرابی کی وجہ سے جو اس میں ہے اور نہ اس کے کسی ممنوع کے مستلزم ہونے کی وجہ سے) بلکہ کتمان عیب کی وجہ سے وہ چیز ثابت ہوئی جس کی ممانعت کی گئی ہے، اور وہ دھوکہ دینا ہے، اور یہ ممانعت کے تینوں درجوں میں کا ادنی درجہ ہے، لہذا عقد میں گناہ نہیں ہے، بلکہ گناہ کتمان میں ہے، اس لئے کہ نہی کتمان سے ہے نہ کہ عقد سے[2]۔

اور اس باب میں صحابہ کرامؓ کے افعال میں سے صریح وہ ہے،

(۱) الدرر البہیہ للشوکانی بشرح صدیق حسن خان (۲/ ۱۱۹)۔

(۲) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۱۲، ۱۱۴، المغنی ۳/ ۳۵۵، ۳۵۶، ۴/ ۱۰۹، م ۲۹۹۸، الدرر البہیہ للشوکانی ۲/ ۱۲۹۔

جسے بخاری نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیمار اونٹ خریدے[1]، پس جب انہیں اس کے عیب کی خبر دی گئی تو اس پر راضی ہو گئے، اور عقد کو نافذ کر دیا[2]۔

غیر عاقد پر اس کا وجوب:

۵-عیب کی خبر دینے کا وجوب بائع کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اس شخص کے لئے بھی یہ حکم ہے جسے عیب کا علم ہو، حدیث واثلہ کی وجہ سے (اور اس بارے میں جو قصہ مروی ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ اس وقت کیا جبکہ بائع نے عیب کو چھپایا)[3] اور خیر خواہی کے وجوب کے سلسلہ میں چند دوسری احادیث کی وجہ سے شافعیہ میں سے شیرازی، ابن ابی عصرون اور نوویؒ نے اس کی صراحت کی ہے، اور سبکی نے کہا ہے: اور اس کے بارے میں مجھے اختلاف کا گمان نہیں ہے۔

اور وجوب اس صورت میں مؤکد ہو جاتا ہے جبکہ تنہا اجنبی شخص کو عیب کا علم ہو، خود بائع کو بھی اس کا علم نہ ہو، اور اگر ان دونوں کو اس کا علم ہو تو وجوب اس وقت ہوگا جبکہ وہ جانتا ہو یا اسے ظن ہو یا وہم ہو کہ بائع نے اس کو اس کی اطلاع نہیں دی، بہر حال اگر اسے علم ہو کہ بائع نے اسے بتا دیا (یا اس کو ظن غالب ہو کہ وہ اپنی دینداری کی وجہ سے اسے باخبر کر دے گا) تو اس جگہ دو احتمال ہیں: ایک عدم وجوب ہے اس اندیشہ سے کہ بائع غصہ سے بھڑک نہ جائے، کیونکہ اس میں اس کے ساتھ سوء ظن کا وہم ہے، اور دوسرا احتمال یہ ہے: خریدار سے استفسار واجب ہوگا کہ کیا بائع نے اسے عیب کی اطلاع دے دی تھی؟۔

(۱) اسے مرض لاحق تھا جیسے بخار، یہ مرض اسے پیاسا رکھتا وہ آسودہ نہیں ہوتا، المصباح المنیر۔

(۲) اثر ابن عمرؓ کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث واثلہ حاشیہ ۴، فقرہ نمبر ۳ کے تحت گذر چکی۔

بائع اور اجنبی کے حق میں اطلاع دینے کا وقت بیع سے قبل ہے، تاکہ وہ خریدنے سے باز آ جائے، پس اگر اجنبی موجود نہ ہو یا اس کو اطلاع نہ کر سکا ہو تو اس کے بعد کا وقت ہے، تاکہ خریدار عیب کی وجہ سے واپس کرنے پر قادر ہو سکے[1]۔

خیار عیب کی مشروعیت کی حکمت:

خیار عیب کی مشروعیت کی حکمت عاقد (خریدار) سے ضرر کو دور کرنا ہے، کیونکہ وہ بیع کے ذریعہ تبادلہ پر راضی ہوا ہے، اور بیع کا تقاضا یہ ہے کہ مبیع عیب سے محفوظ ہو، اور جب عیب پایا گیا تو سلامتی باقی نہیں رہی، لہذا اس کے فوت ہونے کے وقت اسے خیار حاصل ہوگا، کیونکہ رضا بیع کی حقیقت میں داخل ہے، اور اس کے فوت ہونے پر رضا ختم ہو جاتی ہے، لہذا اس چیز کے لازم قرار دینے سے ضرر ہوگا جس پر وہ راضی نہیں ہے[2]۔

خیار عیب کی شرطیں:

۶-خریدار کے لئے تین شرطوں کے ساتھ خیار عیب ثابت ہوتا ہے:

۱- معتبر عیب کا ظاہر ہونا۔

۲-عقد کے وقت خریدار کو عیب کا علم نہ ہو۔

۳-بائع نے عیب سے براءۃ کی شرط نہ لگائی ہو۔

(پہلی شرط) معتبر عیب کا ظاہر ہونا:

۷-اس شرط سے مراد یہ ہے کہ عیب ظاہر اور منکشف ہو جائے، جبکہ وہ خریدار سے پوشیدہ تھا، لہذا عیب کے ظاہر ہونے سے پہلے اس کا

(۱) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۱۲۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۷۴، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۶ نقلاً عن السراج الوہاج، العنایہ شرح الہدایہ للبابرتی ۵/ ۱۵۱، ۱۵۲۔

کوئی حکم نہیں ہوگا، کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ خریدار سے پوشیدہ اور اوجھل ہے تو گویا کہ مبیع اس کی نگاہ میں سالم ہے یہاں تک کہ اس میں عیب پائے۔

اور اس کے معتبر ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ فقہ کے معنی اصطلاحی کے اعتبار سے عیب ہو نہ کہ لغت کے اعتبار سے مطلق عیب مراد ہے، اور یہ تام نہیں ہوگا مگر یہ کہ اس میں دو امر متحقق ہوں اور وہ یہ ہیں:

۱- عیب قیمت کے کم کرنے یا غرض صحیح کے فوت کرنے میں مؤثر ہو۔

۲-معقود علیہ کی جنس میں اصل عیب سے سالم ہونا ہو۔

امر اول- قیمت کا کم ہونا یا غرض صحیح کا فوت ہونا:

۸- حنفیہ نے عیب کا یہ ضابطہ ذکر کیا ہے: عیب ہر وہ چیز ہے جو اہل تجربہ کے نزدیک قیمت میں کمی کا سبب ہو، چاہے عین میں کمی پیدا کرے یا نہ کرے [(۱)]۔

اور بعض حنفیہ (اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات) نے قیمت کے بدلے ثمن کے ذریعہ تعبیر کی ہے اور یہی مراد ہے، ابن عابدین نے کہا ہے: چونکہ ثمن عموماً قیمت کے مساوی ہوتا ہے، اس لئے ثمن کے بدلہ قیمت سے تعبیر کی گئی۔

اور مہر میں عیب فاحش وہ ہے جو اسے جید سے وسط کی طرف اور وسط سے ردی کی طرف نکال دے، اور مہر معمولی عیب کی وجہ سے نہیں لوٹایا جاتا ہے جبکہ وہ کیلی یا وزنی نہ ہو، بہر حال کیلی اور وزنی کی صورت میں معمولی عیب کی وجہ سے بھی رد کر دیا جاتا ہے [(۲)]۔

"مختار الفتاوی" میں کہا ہے: اس میں حدّ فاصل یہ ہے: ہر وہ عیب جو اندازہ کرنے والوں کے اندازے میں داخل ہو، بایں طور کہ ایک قیمت لگانے والا صحیح کی قیمت ایک ہزار اور عیب کے ساتھ ایک ہزار سے کم قیمت لگائے، اور دوسرا قیمت لگانے والا اس عیب کے ساتھ اس کی قیمت ایک ہزار لگائے تو یہ یسیر ہے، اور جو چیز قیمت لگانے والوں کے اندازے میں داخل نہ ہو، بایں طور کہ قیمت لگانے والے حضرات کا اس پر اتفاق ہو کہ صحیح کی حالت میں اس کی قیمت ایک ہزار ہے، اور عیب کے ساتھ اس کی قیمت لگانے میں ان حضرات کا اتفاق ہو کہ ایک ہزار سے کم ہے تو وہ فاحش ہے [(۱)]۔

اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ خیار عیب نکاح میں نہیں ہوتا ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے: عورت کو تین عیبوں:، جنون، جذام، اور برص کی وجہ سے حق فسخ حاصل ہوگا، کیونکہ عورت اس شوہر کے ساتھ نہیں رہ سکتی ہے، جس کے اندر ان میں سے کوئی ایک مرض ہو، اور "زیلعی" اور "بدائع" میں آیا ہے کہ ان چیزوں کا ذکر تمثیل کے طور پر ہے، اور ہر وہ عیب جس سے عورت کو ضرر ہو، اس کی وجہ سے وہ فسخ عقد کی مستحق ہوگی، اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ تفریق عیب کے سبب سے ہوگی، لیکن ایسے عیوب سے جو مقصد نکاح میں خلل ڈالتے ہوں، جیسے مذکورہ تینوں عیوب۔

اور اس کی تفصیل "نکاح" کی اصطلاح میں ہے۔

اور اس کا ضابطہ شافعیہ کے نزدیک یہ ہے: عیب وہ ہے جو قیمت یا عین شئ میں نقص پیدا کرنے والا ہو، ایسا نقصان جس کی وجہ سے غرض صحیح فوت ہوتی ہو، اس شرط کے ساتھ کہ مبیع کے امثال میں عام طور پر عیب کا نہ ہونا ہے، اور یہ ضابطہ عیب دو بنیادی عناصر کو شامل ہے، جبکہ

(۱) رد المحتار ۴/ ۷۴، فتح القدیر ۵/ ۱۵۱، العنایہ ۵/ ۱۵۳، البدائع ۵/ ۲۷۴، اور انہوں نے ذکر کیا ہے: حکم کے اعتبار سے برابر ہے کہ عیب سے پیدا ہونے والا نقصان زیادہ ہو یا کہ کم، اور اس کا موازنہ مالکیہ کے اس نظریہ سے کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے عیب کثیر، عیب متوسط اور عیب یسیر میں فرق کیا ہے، اور یہ بحث آگے آئے گی، مغنی المحتاج ۲/ ۵۱، فتح القدیر ۶/ ۱۱۔

(۲) جامع الفصولین (۱/ ۲۵۰) نقلاً من عدۃ المتقین للنسفی، الفتاوی الہندیہ = (۳/ ۲۶) نقلاً من شرح الطحاوی والبحر الرائق۔

(۱) الفتاوی الہندیہ (۱/ ۲۶) "هذا هو المختار للفتوى" کی عبارت کے ساتھ لاحق ہے۔

اس سے حنفیہ کی تعریف خالی ہے، اور سبکی نے کہا ہے: یہ ضابطہ ان بہت سے ضابطوں سے راجح ہے، جن میں عرف پر مدار رکھا گیا ہے، نہ کہ عیب کے ضبط کرنے پر، اور محض عرف پر معاملہ کو دائر کرنے کی وجہ سے بعض اوقات التباس واقع ہوتا ہے [1]، اور غرض صحیح کے فوت ہونے کی شرط لگانا، معمولی نقص سے احتراز کے لئے ہے، جیسے بکری کی ران یا اس کی پنڈلی میں ایسا عیب جو کسی خرابی کا سبب نہ بنے، اور اس سے قربانی کے صحیح ہونے کی غرض فوت نہ ہو، برخلاف اس صورت کے جبکہ اس کا کان کاٹ لیا جائے جو اس کی قربانی کے لئے مانع ہے۔

اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ صرف ذات شئ میں کمی ہونا عیب کے لئے کافی ہے، اگرچہ اس کی وجہ سے قیمت کم نہ ہو، بلکہ زائد ہوجائے! اور اس کے بالمقابل عیب میں سے یہ ہے کہ قیمت کم ہو (یا ابن قدامہ کی عبارت میں مالیت کم ہو) تجار کے عرف میں، اگرچہ اس کی ذات میں کمی نہ ہو، جبکہ وہ نقصان ایسا ہو کہ عرف عام طور پر اس سے مبیع کی سلامتی کا تقاضا کرتا ہو، کیونکہ مبیع محل عقد صفت مالیت کے اعتبار سے ہوتا ہے، پس جو چیز اس میں نقص کو پیدا کرے وہ عیب قرار پائے گی [2]۔

اور مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ ان چیزوں کے قبیل سے جسے عیب شمار کیا جائے گا، یہ ہے کہ وہ گھر ایسا ہو جس میں کسی انسان کو قتل کر دیا گیا ہو اور اس میں رہنے والے افراد وحشت محسوس کرتے ہوں، اور وہ لوگ اس سے نفرت کرتے ہوں اور آل و اولاد اس میں سکونت سے انکار کرتے ہوں، اور انہیں اس وحشت کے سبب شیطانی خوف زدہ کرنے والے اور ڈرانے والے خواب و خیالات نظر آتے ہوں، اور اسے ایسا بنا دیا ہو کہ لوگ اس سے نفرت کرتے ہوں، اور اس میں

(۱) تکملۃ المجموع ۱۲/۰ ۳۴۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۱۵، المغنی ۴/ ۱۱۵، م ۳۰۱۰۔

رغبت کم ہوگئی ہو، جس کی وجہ سے اس کی قیمت کم کردی گئی ہو، تو یہ قیمت میں کمی ہونے کی مثالوں میں سے ایک ہے [1]۔

امر دوم- مبیع جیسی چیزوں کا عیب سے محفوظ ہونا ہی جب اصل ہو:

۹ – مراد یہ ہے کہ اس عارضی وصف سے سلامتی مبیع کی نوع اور اس کی امثال میں اصل ہو، بہرحال اگر مبیع کی امثال میں اس کا وجود مالوف ہو تو اسے معتبر عیب نہیں شمار کیا جائے گا، اور اس امر پر اتفاق کے باوجود اس کی تعبیرات میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ کے مقابلہ میں ابن عابدین نے حنفیہ کے اصول پر استدراک کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہمارے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں [2] اور اس کی مثال ان حضرات نے تیل میں حد معتاد کے اندر تلچھٹ کے پائے جانے سے دی ہے، تو عیب کے معتبر ہونے کے بارے میں فقہاء نے جن تعبیرات پر اعتماد کیا ہے ان میں سے یہ ہیں، جنس مبیع میں غالب اس کا نہ ہونا ہو، یا عام طور پر اس سے مبیع کی سلامتی کا عرف تقاضہ کرتا ہو، یا وہ چیز جو خلقت اصلیہ کے مخالف ہو یا اصل خلقت کے مخالف ہو، یا طبعی حالت سے باہر ہو یا اصل خلقت میں نقص پیدا کردے یا خلق شرعی میں کمی واقع ہوجائے، (جیسا کہ ابن رشد کہتے ہیں) یا جو معتاد کے مخالف ہو، یا جس سے اصل فطرت سلیمہ خالی ہوتی ہو [3]۔

(۱) المعیار للونشریسی طبع حجریہ بالمغرب ۵/ ۱۸۰، الخرشی ۵/ ۱۲۷۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۱۷۔

(۳) بدایۃ المجتهد ۲/ ۱۷۴، مغنی المحتاج ۲/ ۵۱، الوجیز ۲/ ۱۴۲، المکاسب / ۲۶۷ نقلاً عن قواعد الحلبی، تذکرۃ الفقہاء ۱/ ۵۴۰، فتح القدیر ۵/ ۱۵۱، شرح المجلہ لعلی حیدر (ترجمہ الحسینی) ۲۸۴، شرح المجلۃ للمحاسنی ۱/ ۲۶۷، جس کے بارے میں فطرت سلیمہ تقاضا کرتی ہے کہ اس سے خالی ہو۔

عیب کے ضابطہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف مراجعت:

۱۰-فقہاء کی عبارتیں اس سلسلہ میں متفق ہیں کہ عیب کے مؤثر ہونے کے سلسلہ میں (یعنی اس کے قیمت میں کمی کا سبب بننے اور جنس مبیع میں اصل اس کے نہ ہونے) مرجع اہل تجربہ ہیں، ابن الہمام نے کہا ہے: وہ تجار ہیں یا اصحاب صنعت ہیں، اگر شئی مصنوعات میں سے ہو، اور کاسانی نے کہا ہے: اس باب میں مدار تجار کے عرف پر ہے، پس جو چیز ان کے عرف میں ثمن (قیمت) میں نقص پیدا کرے وہ عیب ہے خیار کو واجب کرے گی[1] اور حطاب نے کہا ہے: کسی چیز کو عیب ماننے اور نہ ماننے میں مدار تجار کے عرف پر ہے...... چاہے عامۃ الناس جو تجار نہیں ہیں اسے عیب سمجھیں یا نہ سمجھیں[2]، اور اس بارے میں شک نہیں ہے کہ تجار کا ذکر تخصیص کے طور پر نہیں ہے بلکہ مراد ہر چیز میں اس کے اہل تجربہ ہیں، اس چیز کے اعتبار سے۔

اور کیا کسی چیز کے عیب ہونے کے فیصلہ پر اہل تجربہ کا اجماع شرط ہے؟ اس کی طرف حنفیہ گئے ہیں، چنانچہ ابن عابدین نے کہا ہے: اگر تجار کا اختلاف ہو اور ان میں سے بعض کہیں: یہ عیب ہے اور ان میں سے بعض کہیں: عیب نہیں ہے، تو اس کو واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ تمام کے نزدیک واضح عیب نہیں ہے، اور شافعیہ کے مذہب میں یہ اجماع مطلوب نہیں ہے بلکہ تعدد بھی غیر مطلوب ہے، جیسا کہ سبکی نے ''التہذیب'' اور ''العدۃ'' کے مصنفین سے نقل کیا ہے، اور ایک کے قول پر اکتفا کیا جائے گا، اور صاحب ''التتمہ'' سے نقل کیا گیا ہے کہ دو کی گواہی ضروری ہے، پھر انہوں نے کہا: اگر دو

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۴، الہدایہ و فتح القدیر ۵/ ۱۵۳، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۷، المغنی ۴/ ۱۳۷، المبسوط للسرخسی ۱۳/ ۱۰۶، اور فرمایا کہ: ''ہر چیز میں اس کے اہل صنعت کی طرف رجوع کیا جائے گا''، المجموع ۱۲/ ۳۴۴۔

(۲) الحطاب علی خلیل ۴/ ۴۳۶۔

آدمیوں کا اس کے بارے میں اختلاف ہو کہ کیا وہ عیب ہے؟ اور اس جگہ ایسا شخص موجود نہ ہو جس کی طرف رجوع کیا جائے تو بائع کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا[1]۔

عیب کے مؤثر ہونے کی شرطیں:

۱- یہ کہ عیب خود محل عقد میں ہو:

۱۱- بیع میں ضروری ہے کہ (عیب) خود مبیع میں ہو، اور یہ فطری بات ہے، لہذا غیر مبیع کے عیوب کا اثر نہیں ہوگا، جیسے دوسرے عاقد کی ذات میں عیوب یا پیش کردہ رہن میں عیب، یا کفیل اور اس کے مثل میں......، اور ابن عابدین نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی دکان میں اپنا حق کدک (جائداد سے نفع اٹھانے کے حقوق میں سے ایک حق) فروخت کیا تو خریدار کو خبر دی گئی کہ دکان کا کرایہ اتنا ہے اس کے بعد ظاہر ہوا کہ کرایہ اس سے زیادہ ہے، تو اس سبب سے اسے رد کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ یہ مبیع میں عیب نہیں ہے[2]۔

۲- یہ کہ عیب پرانا ہو:

۱۲- قدیم سے مراد وہ ہے جو عقد سے متصل ہو یا قبضہ سے پہلے پیدا ہو، پس وہ عیب جو عقد سے ملا ہوا ہو اس پر اجماع ہے، اور اس کی دلیل جو قبضہ سے پہلے پایا جائے یہ ہے کہ مبیع بائع کے ضمان میں ہے، تو اسی طرح اس کا جزء اور اس کی صفت بھی اس کے ضمان میں ہوگی[3]۔

بہرحال جبکہ عیب قدیم نہ ہو بلکہ حوالگی کے بعد پیدا ہوا تو خیار ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ خیار اس وصف سلامتی کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے جس کی شرط دلالۃً عقد میں لگائی گئی ہے اور جس چیز کا

(۱) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۴۳، ۳۴۴۔

(۲) رد المحتار ۴/ ۷۲۔

(۳) شرح الروض ۲/ ۶۰، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/ ۱۷۶۔

عقد ہوا تھا وہ خریدار کے قبضہ میں سالم گئی، کیونکہ عیب حوالگی کے بعد پیدا ہوا۔

مرغینانی نے کہا ہے: عیب کبھی حوالگی سے قبل بیع کے بعد پیدا ہوتا ہے اور وہ ردکو واجب کرتا ہے [1]۔

اور اس میں مالکیہ نے مخالفت کی ہے، اور ان حضرات نے عہدہ (ذمہ داری) کے مسئلہ کو اختیار کیا ہے: اور یہ دو عہدے (ذمہ داریاں) ہیں، پہلا غلام کے عیوب کے سلسلہ میں اور اس کے بارے میں وہ تین دنوں کی ذمہ داری کے قائل ہیں، اور دوم جنون، جذام اور برص کے عیوب کے بارے میں، اور اس کے بارے میں وہ حضرات ایک سال کی ذمہ داری کے قائل ہیں، اور اس کی تفصیل ''عہدۃ'' کی اصطلاح میں ہے [2]۔

اور اس شرط سے حنفیہ کے نزدیک عقد اجارہ مستثنیٰ ہے، چنانچہ ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ یہ عیب حادث کے ذریعہ فسخ ہوجاتا ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ یہ منافع پر عقد ہے، اور یہ رفتہ رفتہ پیدا ہوتا ہے، اور عیب کا وجود انتفاع میں حائل ہوتا ہے، لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا، اگرچہ حادث ہو [3]۔

۳- یہ کہ عیب قبضہ سے قبل خریدار کے فعل سے نہ ہو:

۱۳- خریدار کے یہاں پیدا ہونے والے عیب کے درجہ میں اس قدیم عیب (جو قبضہ سے قبل پیدا ہو) کو بھی مانا جاتا ہے جو ایسے فعل سے پایا جائے جو خریدار کی طرف سے مبیع پر اس کے قبضہ سے پہلے

(۱) الہدایہ و فتح القدیر ۵/ ۱۷۱، البدائع ۵/ ۲۷۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۶، المقدمات ر ص ۵۸۰، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۴/ ۱۴۰، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۹۰۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۴۔

(۳) رد المحتار نقلاً عن جامع الفصولین ۴/ ۷۱، وترتیب الأشباہ ر ۲۶۳۔

واقع ہو، اور یہ قید اس کے ماقبل سے استثناء کی طرح ہے، اور اس پر وہ تمام فروع دلالت کرتی ہیں جن کو شافعیہ نے ذکر کیا ہے، (اور دوسرے فقہاء کے قواعد اس کا انکار نہیں کرتے ہیں)، اور شیرازی نے صراحت کی ہے کہ اس وقت عیب اپنا اثر کھودے گا [1]۔

۴- یہ کہ عیب حوالگی کے بعد بھی باقی رہے اور واپس کرنے تک برابر برقرار رہے:

۱۴- اور اس کے برقرار رہنے سے مراد یہ ہے کہ حوالگی کے بعد خریدار کے پاس ثابت ہو، یا تو اس طرح کہ قبضہ کے بعد برابر محل عقد میں موجود رہے، یا یہ کہ حوالگی کے وقت پوشیدہ ہوجائے پھر دوبارہ ظاہر ہو، لہذا اس پر اکتفا نہیں کیا جائے گا کہ فروخت کرنے والے کے نزدیک اس کا قدیم ہونا ثابت ہے اور عقد سے قبل صرف فروخت کرنے والے کے یہاں وہ ظاہر ہوچکا ہے، جس طرح اس پر اکتفا نہیں کیا جائے گا کہ وہ عقد کے بعد ظاہر ہو پھر حوالگی کے بعد چھپ جائے، بلکہ ضروری ہے کہ وہ خریدار کے پاس دوبارہ ظاہر ہو، اور رد کے وقت تک برابر باقی رہے۔

پس بقاء یا (دوبارہ ظاہر ہونے) کی شرط میں عیب قدیم سے احتراز ہے، جب کہ وہ حوالگی کے بعد خریدار کے پاس ظاہر ہو، اور خریدار واپس کرنے کا ارادہ کرے، پھر واپس کرنے سے قبل عیب زائل ہوجائے [2]، کیونکہ واپس کرنا عیب کی وجہ سے ہے، (لہذا عیب واپسی کا سبب ہے) اور معقود علیہ سالم ہے، لہذا اس کی سلامتی کے ساتھ خیار نہیں ہوگا، اسی طرح حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک حکم ہے، چنانچہ کاسانی نے صراحت کی ہے کہ وہ عیب جو بائع کے پاس ثابت ہو اس کے زائل ہونے کا احتمال ہے اور وہ ختم ہونے کے لائق ہے، لہذا

(۱) المجموع شرح المہذب ۱۲/ ۱۲۶، وحاشیۃ الشروانی علی التحفۃ ۴/ ۱۴۰۔

(۲) الہندیہ ۳/ ۶۹، نقلاً عن السراج الوہاج۔

احتمال کے ساتھ واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، پس ضروری ہے کہ عیب خریدار کے پاس ہو، تا کہ اس کا علم ہو سکے کہ وہ موجود ہے، اور شافعیہ میں سے شروانی نے ذکر کیا ہے کہ وہ عیب معتبر ہے جو عقد سے متصل ہو، یا قبضہ سے پہلے پیدا ہو، اور فسخ تک باقی رہے[۱]۔

۵- بغیر مشقت کے عیب کا ازالہ ممکن نہ ہو:

۱۵- اگر عیب کا ازالہ بغیر مشقت کے ممکن ہو تو حق خیار حاصل نہیں ہوگا، جیسے کپڑے پر کارخانے کی مہر ہو اور یہ اس طرح کی ہو کہ اسے دھونے سے نقصان نہ پہنچے، یا اسے بطانہ (استر) کی طرف کرنا ممکن ہو، اور جیسے کہ کپڑے کے ساتھ نجاست ہو اور کپڑا ایسا ہو کہ دھونے سے خراب نہ ہوتا ہو اور نہ اس میں نقص پیدا ہوتا ہو، اس کے دھونے پر قدرت کی وجہ سے[۲]۔

اور اکثر و بیشتر بائع عیب کے معاملہ کو آسان سمجھتا ہے اور (یہ سمجھتا ہے کہ) اس کا دور کرنا آسان ہے، یا اس کی درستگی کے لئے کم تکلیف اٹھانی پڑے گی، پھر اس کے برعکس ظاہر ہوتا ہے تو خریدار کی طرف سے رضا کے بعد خیار عیب کا انجام کیا ہوگا؟ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس صورت میں خریدار کو خیارِ رد حاصل ہوگا، جب تک کہ اس کے پاس کوئی عیب پیدا نہ ہو جائے تو اس کو واپس کرنے اور تاوان کے درمیان اختیار ہوگا، ونشریسی کی ''نوازل'' میں آیا ہے کہ اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے ایسا جانور خریدا جس کو نیزے کا زخم ہے اور جب بائع نے اس سے یہ کہا کہ یہ ایسا زخم ہے جو نقصان دہ نہیں ہے، یہ زخم تقریباً ٹھیک ہو گیا ہے تو وہ راضی ہو گیا، پھر یہ خریدار تقریباً ایک سال غائب رہا پھر زخم خطرناک صورت میں ظاہر ہوا، (تو انہوں نے جواب دیا) اگر اس جانور میں اس کے پاس خراب کرنے والا عیب پیدا نہیں ہوا تو وہ اس سلسلہ میں مختار ہوگا، اسے لوٹا دے یا اسے روک لے اور اس پر عیب کی کوئی قیمت لازم نہیں ہوگی، اور اگر اس کے بعد خریدار کے پاس کوئی عیب پیدا ہو جائے، تو اگر وہ چاہے تو اسے لوٹا دے، اور اس عیب کی قیمت بھی دے جو اس کے پاس پیدا ہوا ہے اور اگر چاہے تو اسے روک لے اور صحت اور بیماری کے درمیان عیب کی جو قیمت ہو اسے لے لے[۱]۔

عیب کو ثابت کرنے کے طریقے:[۲]

۱۶- عیب کو ثابت کرنا ظہور کے درجات کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، اور عیب کی چار قسمیں ہیں:

۱- عیب جو ظاہر اور مشاہد ہو۔

۲- عیب جو باطن اور پوشیدہ ہو، اسے صرف اہل تجربہ ہی جانتے ہوں۔

۳- عیب جس کی اطلاع صرف عورتوں کو ہی ہوتی ہے۔

۴- ایسا عیب جسے محض مشاہدہ کی وجہ سے نہیں جانا جا سکتا، بلکہ خصومت کے وقت تجربہ اور آزمانے کی ضرورت پڑتی ہو۔

۱- عیب مشاہد: مشاہدہ والے عیب میں اس کی ضرورت نہیں ہے کہ خریدار کو اپنے پاس عیب کے پائے جانے پر بینہ قائم کرنے کے لئے مکلّف کیا جائے، کیونکہ وہ دیکھنے اور مشاہدہ کے ذریعہ ثابت ہے، اور اس عیب کے سبب سے خریدار کو بائع سے خصومت کا حق حاصل

---

(۱) الشروانی علی تحفۃ المحتاج لابن حجر ۴/۱۴۰، الفتاوی الہندیہ ۳/۶۹، البدائع ۵/۲۷۶، فتح القدیر ۵/۱۵۳، ۱۵۴۔

(۲) ردالمحتار ۴/۲۷، فتح القدیر ۶/۲۔

---

(۱) المعیار للونشریسی (طبع حجریہ بالمغرب) ۵/۱۷۸۔

(۲) ردالمحتار ۴/۹۲، البدائع ۵/۲۷۹، اس موضع کے مواقع کے حوالہ کے ساتھ، جیسے الفتاوی الہندیہ ۳/۸۶، ۹۴، جامع الفصولین ۲/۲۵۰، فتح القدیر ۵/۱۷۶، تذکرۃ الفقہاء ۷/۵۲۴، کشاف القناع ۳/۱۷۳، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/۱۰۰، الخرشی ۵/۱۴۹، مغنی المحتاج ۲/۶۱، المبسوط ۱۳/۱۱۱۔

ہے، اور اس صورت میں قاضی کو معاملہ میں غور وفکر کا حق حاصل ہوگا۔

پس اگر عیب ایسا ہو کہ اس طرح کا عیب عموماً خریدار کے قبضہ میں پیدا نہیں ہوتا ہے، جیسے زائد انگلی کا اور اس کے مثل عیب، تو یہ مبیع بائع کو واپس کردی جائے گی، اور خریدار کو بائع کے پاس ثبوت عیب پر بینہ قائم کرنے کے لئے مکلّف نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کے پاس اس کا ثبوت یقینی ہے، الا یہ کہ فروخت کرنے والا یہ دعوی کرے کہ خریدار اس عیب پر راضی تھا اور اس نے عیب سے بری کردیا تھا، تو اس سے بینہ طلب کیا جائے گا۔

پس اگر اس نے اس پر بینہ قائم کردیا تو اس کا فیصلہ کردیا جائے گا، ورنہ خریدار سے اس کے دعوی پر حلف لیا جائے گا، پس اگر اس نے انکار کردیا، (یمین سے انکار کردیا) تو عیب دار مبیع بائع کو نہیں لوٹائی جائے گی، اور اگر قسم کھالی تو مبیع بائع کو واپس کردی جائے گی، اور اگر عیب ایسا ہو کہ اس طرح کا عیب خریدار کے قبضہ میں پیدا ہونا ممکن ہو تو وہ اس کے نہ ہونے پر قطعیت سے قسم کھائے گا، یعنی یقینی اور حتمی شکل میں نہ کہ محض علم کی نفی پر، (وہ کہے گا) ''میں نے اسے فروخت کیا اور اس کے حوالہ کیا اور اسے یہ عیب نہیں تھا نہ تو بیع کے وقت اور نہ حوالگی کے وقت''[1]۔

۲- عیب جبکہ باطن، پوشیدہ ہو: اسے صرف ماہرین جانتے ہوں، جیسے اطباء اور جانوروں کے ڈاکٹر جیسے کلیجہ اور تلی کا درد اور اس جیسا مرض، پس حق خصومت دو مسلمان مرد یا ایک عادل اہل تجربہ مسلمان کی شہادت سے ثابت ہوگا۔

۳- وہ عیب جس پر صرف عورتیں ہی مطلع ہوتی ہوں: اس سلسلہ میں قاضی عورتوں کے قول کی طرف رجوع کرے گا، ان کے عیب دیکھنے کے بعد، اور ان میں عدد شرط نہیں ہے، بلکہ ایک عادل عورت کا قول کافی ہوگا، اور دو عورتیں زیادہ بہتر ہیں، کیونکہ عورت کا قول ان چیزوں کے بارے میں جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے ہیں، شرع میں حجت ہے، جیسے نسب کے سلسلہ میں دایہ کی شہادت۔

لہٰذا جب عورت عیب کے بارے میں گواہی دے تو اس بارے میں امام ابوحنیفہ کے دونوں شاگردوں سے متعدد روایات ہیں، اور ان کا حاصل یہ ہے کہ خصومت ثابت ہونے کے سلسلے میں نہ کہ واپس کرنے کے سلسلے میں ایک یا دو عورتوں کی گواہی کے ذریعہ وہ عیب ثابت ہوگا جس پر مرد مطلع نہیں ہوتے۔

۴- وہ عیب جو خصومت کے وقت مشاہد نہ ہو اور جو بغیر تجربہ کے نہ جانا جاتا ہو، جیسے بھاگنا، تو (یہ) ثابت نہیں ہوگا مگر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ذریعہ[1]۔

اور جب خریدار بائع کے یہاں عیب ہونے کو ثابت نہ کرسکا تو کیا قاضی اس پر بائع سے حلف لے گا یا نہیں؟

صاحبین نے کہا ہے: حلف لے گا، اور امام ابوحنیفہ نے فرمایا: حلف نہیں لے گا۔

اور بائع سے حلف لینے کا طریقہ یہ ہے: علم پر حلف لے نہ کہ بتات یعنی یقین اور جزم پر، پس وہ کہے گا: خدا کی قسم وہ نہیں جانتا ہے کہ اس چیز میں یہ عیب اس وقت موجود ہے، اور اس کا سبب یہ ہے کہ وہ دوسرے کے فعل پر قسم کھا رہا ہے، اور جو دوسرے کے فعل پر قسم کھائے گا، تو وہ علم پر قسم کھائے گا، کیونکہ اسے اس کا علم نہیں ہے، جو اس کا فعل نہیں ہے، بہرحال جو خود اپنے فعل پر قسم کھائے گا تو وہ بتات پر قسم کھائے گا (یعنی یقین اور جزم کے صیغہ کے ساتھ) پس اگر فروخت کرنے والا یمین سے انکار کردے تو خریدار کے پاس عیب ثابت ہوجائے گا، لہٰذا اسے حق خصومت ثابت ہوگا، اور اگر قسم

(۱) ردالمحتار ۴/ ۹۲، مختصر الطحاوی ص ۸۰۔

(۱) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۱۶۔

کھائے گا تو بری ہو جائے گا[۱]۔

(دوسری شرط) عیب کا علم نہ ہونا:

۱۷- پس ضروری ہے کہ خریدار کو عیب کا علم نہ ہو، سبکی نے کہا ہے: ''علم کے وقت خیار نہیں ہوگا''[۲]۔

اور جس علم سے احتراز کیا گیا ہے اس کے بارے میں یہ بات برابر ہے کہ وہ عقد کے وقت ہو یا اس کے بعد قبضہ کے وقت ہو، لہذا اگر کسی شخص نے کوئی چیز خریدی اور وہ عقد کے وقت اس کے عیب سے واقف تھا یا اس نے اسے عیب سے لاعلم ہو کر خریدا، پھر قبضہ کے وقت اس کا علم ہو گیا پھر اس نے اس کے عیب سے واقف ہو کر اس پر قبضہ کر لیا تو اس کے لئے حق خیار نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا عیب کے علم کے ساتھ خریدنے پر اقدام کرنا دلالۃً اس پر رضامندی ہے، اور اسی طرح قبضہ کے وقت اس کا علم (قبضہ کے وقت علم کے بعد بھی قبضہ کر لینا رضامندی کی علامت ہے) کیونکہ معاملہ کا مکمل ہونا قبضہ سے متعلق ہے، تو اس وقت علم عقد کے وقت علم کی طرح ہوگا، تو اسے اس کا حق ہے کہ خیار میں اپنے حق کے باقی رہنے کی وجہ سے عیب کے علم ہونے کے وقت قبضہ سے رک جائے، لہذا جب اس نے ایسا نہیں کیا تو اس پر راضی ہو گیا، ابن الہمام نے کہا ہے: (بیع یا قبضہ کے وقت عیب کا علم رد (واپس کرنے) اور تاوان کو ساقط کر دینے والا ہے)[۳]۔

۱۸- اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ خیار عیب پوشیدہ عیوب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، جو نگاہ سے نہیں دیکھے جاتے، بہر حال اگر عیب ظاہر ہو کہ اکثر و بیشتر دیکھنے کے وقت پوشیدہ نہ رہتا ہو تو عقد کرنے والے کو اس کا جاننے والا مانا جائے گا، اور اسی کے مثل وہ عیب ہے جو مزید غور و فکر کا محتاج ہو، پس فروخت کرنے والے نے خریدار کو عیب کی جگہ یا اس کی صفت بتا دی تو یہ دوسرے عاقد کے لئے ثبوت خیار کے حاصل نہ ہونے کے درمیان حائل ہوگا جو واضح عیب کے دکھانے سے ناواقف رہا، جیسا کہ اس کا قول ''میں نے نہیں دیکھا'' قبول نہیں کیا جائے گا، برخلاف اس صورت کے جبکہ عیب نہ دیکھا جاتا ہو، تو وہ اصل پر ہوگا، یعنی خیار اپنی شرطوں کے ساتھ برقرار رہے گا[۱]۔

اور اسی قبیل سے وہ ہے جبکہ عیب پوشیدہ ہو، لیکن عاقد نے اس کی صراحت کر دی ہو اور اسے اشتراط کے طور پر ذکر کیا ہو کہ یہ موجود اور ظاہر ہے، جیسا کہ اگر مبیع بیل ہو اسے اس شرط پر فروخت کیا ہو کہ یہ ہل میں جوتنے میں سو جاتا ہے، یا چکی پیسنے میں نافرمانی کرتا ہے، یا گھوڑے کو اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ سرکش ہے، پھر اسی طرح ظاہر ہوا تو بائع بری ہوگا۔

اور اس قبیل سے وہ عیب نہیں ہے جس کے لئے خاص تجربہ کی ضرورت پڑتی ہے، اور اس کی مثال فقہاء نے اس سے دی ہے کہ خریدار نے ثمن پر قبضہ کرا دیا اور بائع سے کہا اسے پرکھ لو کیونکہ اس میں کھوٹ ہے، تو اس نے کہا کہ میں اس کے کھوٹ پر راضی ہوں، پھر اس میں کھوٹ ظاہر ہوا، ابن حجر ہیثمی نے ذکر کیا ہے: بعض فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ اسے اس کی وجہ سے رد کا حق نہیں ہوگا، اور اسے یہ کہتے ہوئے پسند نہیں کیا: اور اس کے رد کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض اپنے مشاہدہ کی وجہ سے درہم میں کھوٹ کی مقدار کو نہیں جان سکتا، لہذا اس پر رضامندی مؤثر نہیں ہوگی، اور اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ عیب کی اطلاع دینا (جس سے خیار ختم ہو جاتا ہے)، اس سے مراد اطلاع

(۱) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۱۶۔

(۲) سابقہ مراجع۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۷۶، الہندیہ ۳/ ۶۷، فتح القدیر ۵/ ۱۸۱، ۱۵۳، اور ہدایہ ۵/ ۱۵۳ کی عبارت یہ ہے: مراد وہ عیب ہے جو بائع کے پاس سے ہو اور خریدار نے اسے بیع یا قبضہ کے وقت نہ دیکھا ہو، کیونکہ یہ اس پر رضامندی ہے۔

(۱) تحفۃ المحتاج شرح المنہاج لابن حجر الہیتمی ۴/ ۱۵۱۔

مفید ہے، اور اس جگہ اس نے صرف ثمن میں کھوٹ کے وجود کو بتلایا، لیکن وہ کتنا ہے؟ اس کی تحدید نہیں کی [۱]۔

۱۹- اور فقہاء نے ایسی صورت بیان کی ہے جو پہلے نادر تھی، مگر یہ اس وقت بہت زیادہ وقوع کا احتمال رکھتی ہے، اس لئے کہ اشیاء کی خصوصیتیں متنوع ہیں اور ان کے عیوب پوشیدہ ہیں، اس طور پر کہ انسان ایسی چیز کو دیکھتا ہے جس سے عیب جڑا ہوا ہے وہ سمجھتا ہے کہ یہ عیب نہیں ہے، یا اسے عیب جانتا ہے، لیکن خیال کرتا ہے کہ یہ قیمت کو کم نہیں کرے گا، جبکہ صورت حال اس کے برخلاف ہے، پس جب خریدار نے اس امر کو جان لیا جس کو عیب مانا جاتا ہے، بغیر اس کے کہ یہ جانے کہ یہ عیب ہے اور اس پر قبضہ بھی کرلیا، اور اس پر قبضہ کے بعد علم ہوا کہ وہ عیب ہے تو حکم اس جگہ یہ ہے کہ دیکھا جائے گا، اگر وہ عیب واضح ہے، لوگوں پر پوشیدہ نہیں رہتا تو اسے واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر وہ پوشیدہ رہتا ہے اور اسے صرف اہل تجربہ اور ان چیزوں کے ساتھ خصوصی تعلق رکھنے والے افراد ہی جانتے ہوں تو اسے واپس کرنے کا حق ہوگا۔

(تیسری شرط) عدم برأت:

۲۰- خیار پائے جانے کے لئے شرط ہے کہ بائع نے عیب سے یا ان عیوب سے جو مبیع میں ہوتے ہیں برأت کی شرط نہ لگائی ہو، اور اس شرط کی پوری تفصیلات ہیں، بلکہ اس کا بیع کے ساتھ متصل ہونا بیوع کی انواع میں سے ایک خاص نوع بنا دیتا ہے، جسے ''بیع برأت'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے [۲]۔

(۱) الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۴/ ۱۵۱، ۱۵۲۔

(۲) سبکی نے کہا ہے: یہ فصل مستقل باب ہے، مزنی اور اصحاب نے اس پر ''باب بیع البرأۃ'' کا باب قائم کیا ہے، اور اکثر اصحاب نے اسے اس باب (یعنی خیار عیب) کے تحت شامل کیا ہے، کیونکہ یہ اسی کے مسائل میں سے ہے

برأت کے مسائل:

۲۱- اس کا حکم اور محل: حنفیہ کے نزدیک عیب سے برأت کی شرط لگانا جائز ہے، چاہے عیب شرط لگانے والے کو معلوم ہو یا معلوم نہ ہو، اور چاہے جو بھی محل عقد ہو، اور امام مالک اور امام شافعی نے صرف جانور میں اس کی اجازت دی ہے [۱]، کیونکہ جانور پوشیدہ یا ظاہر عیب سے کم خالی ہوتا ہے پس ضرورت پڑتی ہے کہ برأت کی شرط لگائی جائے، تاکہ جن چیزوں کے مخفی عیب کا علم نہیں ہوتا ہے ان میں لزوم بیع کا اطمینان کیا جاسکے نہ کہ ان میں جن میں مخفی عیب کا علم ہوتا ہے [۲]۔

اور عیب سے برأت کے اعتبار کے سلسلہ میں اصل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر ہے کہ انہوں نے اپنے غلام کو آٹھ سو درہم کے عوض فروخت کیا اور اسے برأت کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تھا تو جس شخص نے اسے خریدا تھا اس نے عبداللہ بن عمرؓ سے کہا: غلام کو بیماری ہے، جسے آپ نے مجھے نہیں بتایا، تو ان دونوں نے حضرت عثمان بن عفانؓ کے پاس اپنا معاملہ پیش کیا تو اس آدمی (خریدار) نے کہا کہ: انہوں نے میرے ہاتھ غلام کو فروخت کیا اور اسے عیب ہے، جسے انہوں نے نہیں بتایا، اور عبداللہ نے فرمایا میں نے اس کے ہاتھ برأت کی شرط پر فروخت کیا، تو حضرت عثمان بن عفانؓ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے خلاف یہ فیصلہ کیا کہ وہ قسم کھائیں کہ انہوں نے اس شخص کے ہاتھ غلام اس حال میں بیچا تھا کہ ان کے علم کی حد تک اس میں

= (۱۲/ ۳۹۸)، شرح المنہج للقاضی زکریا (۳/ ۱۳۲، ۱۳۳) اور یہ ابن رشد کا طریقہ ہے ۲/ ۱۸۴، انہوں نے بیع برأت کو بیع مطلق کا قسیم قرار دیا ہے۔

(۱) ابن جزی نے کہا ہے: اور کہا گیا ہے: ہر مبیع میں جائز ہے (القوانین الفقہیہ ۲۵۶/، الدسوقی ۳/ ۱۱۹)۔

(۲) مقدمات لابن رشد/ ۵۸۰ میں صراحت ہے: برأت صرف اسی عیب میں مفید ہے جسے بائع نہ جانتا ہو، اگر اسے اس کا علم ہو پھر اسے چھپایا تو برأت مفید نہیں ہوگی۔

مرض نہیں تھا تو عبداللہ بن عمرؓ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا اور غلام کو واپس لے لیا، چنانچہ غلام ان کے پاس صحتیاب ہو گیا تو عبداللہ نے اسے اس کے بعد پندرہ سو درہم میں فروخت کیا[1]۔

برأت کی شرط لگانے کے سلسلہ میں مذاہب علماء کی تلخیص:

۲۲- پہلا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ہر عیب سے بری ہو جائے گا، بائع کو اس کا علم ہو یا نہ ہو، اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابوثورؒ کا مذہب ہے، اور ابن عمرؓ اور زیدؓ سے یہی مروی ہے۔

دوم: کسی بھی عیب سے بری نہ ہوگا، یہاں تک کہ اس کو بیان کر دے، چاہے عیب ایسا ہو جو نظر آتا ہو یا نظر نہ آتا ہو، اور یہ ابن ابی لیلی اور سفیان ثوری کا مذہب ہے۔

سوم: کسی بھی عیب سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ اس پر ہاتھ رکھے، اور ہاتھ رکھنے سے یا تو معاینہ مراد ہے، اور یہ شافعیہ کا ایک قول ہے اس چیز کے بارے میں جس کی رؤیت ممکن ہو، یا ہاتھ رکھنا حقیقۃً ہو، اور شریح نیز عطاء سے بظاہر یہی منقول ہے، اور مذہب احمد اور مذہب اسحاق کی ایک روایت ہے۔

چہارم: صرف ایسے اندرونی عیب سے بری ہوگا، جسے نہیں جانا جاتا خاص طور سے جانور میں، اور یہ امام مالک کا مذہب ہے، جسے انہوں نے ''مؤطا'' میں ذکر کیا ہے اور یہی امام شافعی کے مذہب کا قول ظاہر ہے۔

پنجم: برأت سلطان کی طرف سے مال غنیمت کی بیع میں ہے، یا مفلس (دیوالیہ قرار دیئے جانے والا شخص) کی بیع میں یا میت کے دیون میں جیسا کہ ان میں سے بعض فقہاء نے کہا ہے۔

ششم: سرے سے بیع باطل ہوگی، اور یہ مذہب شافعیہ کا ایک قول ہے[1]۔

برأت کے اقسام واحکام:

۲۳- اولاً برأت کی دو قسمیں ہیں، برأت خاصہ جو کسی متعین اور نامزد عیب سے ہو، اور برأت عامہ جو تمام عیوب (یا ہر عیب سے ہو)، اور حکم میں اس تقسیم کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، سوائے اس کے کہ ہر عیب کو شامل ہے یا نامزد عیب کے ساتھ خاص ہے، علاوہ ازیں بعض فقہاء نے برأت عامہ کو منع کیا ہے کیونکہ یہ اس عیب کو بھی شامل ہوتا ہے جو حوالگی سے پہلے پیدا ہو، اور عقد کے وقت موجود نہ ہو، جبکہ دیگر فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور اسے اس پر محمول کیا ہے جسے وہ جائز قرار دیتے ہیں، پیدا ہونے والے عیب کے دخول یا عدم دخول کو۔

۲۴- لیکن برأت کی ایک دوسری تقسیم ہے، جس کا بڑا اثر ہوتا ہے[2]، اور وہ یہ ہے کہ وہ یا تو اس عیب کے ساتھ مقید ہو جو عقد کے وقت موجود ہو، یا اس کی نسبت عقد کے وقت موجود عیب کے ساتھ ایسے عیب کی طرف بھی ہو جو عقد کے بعد اور قبضہ سے پہلے پیدا ہو، یا وہ مطلق واقع ہو، اس میں کوئی قید نہ ہو اور نہ نسبت ہو۔

الف- پس جب برأت کی شرط لگانا کسی ایسے عیب یا عیوب کے ساتھ مقید ہونے کی صورت میں واقع ہو جو عقد کے وقت موجود ہو، اور یہ اس عبارت سے حاصل ہوگا: ''**علی أني بریئ من کل عیب به**'' (یہ کہ میں اس کے ہر عیب سے بری ہوں) یا یہ کہ: ''**من عیب کذا به**'' (فلاں عیب سے بری ہوں جو اس میں ہے)، تو اس

---

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر: ''حین باع غلاما له'' کی روایت امام مالک نے مؤطا (۲/ ۶۱۳ طبع الحلبی) میں کی ہے، اور بیہقی نے سنن (۵/ ۳۲۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے، اور اسے قاضی زکریا انصاری نے شرح الروض ۲/ ۶۳ میں ذکر کیا ہے اور ''شامل'' میں کہا ہے: خریدار زید بن ثابتؓ تھے۔

(۱) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۶، ۴۰۷۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۷۷، فتح القدیر ۵/ ۱۸۳۔

کے بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ اس صورت میں اور اس جیسی دوسری صورتوں میں برأت صرف اس عیب کو شامل ہوگی جو عقد کے وقت موجود ہو، نہ کہ اس عیب کو جو حوالگی کے وقت عقد کے بعد پیدا ہو، اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ برأت عام ہو یا خاص، اور یہ اس وجہ سے کہ جو لفظ کسی وصف کے ساتھ مقید ہو وہ اس کو شامل نہیں ہوتا ہے، جو اس صفت کے ساتھ متصف نہ ہو۔

ب- جب برأت کی شرط لگانے میں مستقبل کی طرف نسبت کی گئی ہو، اس طور پر کہ عقد کے بعد قبضہ سے پہلے پیدا ہونے والے عیب (سے بری ہونے) کی صراحت کردی گئی ہو تو یہ شرط لگانا صحیح نہ ہوگا، اور اس کے ساتھ عقد فاسد قرار پائے گا، اور شرط کا صحیح نہ ہونا اس لئے ہے کہ بری کرنا زمانہ مستقبل کی طرف اضافت کا احتمال نہیں رکھتا ہے، (اور نہ شرط پر معلق کرنے کا) تو یہ (ابراء) اگرچہ اسقاط ہے مگر اس میں تملیک کا معنی ہے، اسی وجہ سے واپس کرنے کے ذریعہ واپس ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اور عقد کا فاسد ہونا اس لئے ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں شرط فاسد کو داخل کر دیا گیا ہے، لہذا عقد فاسد ہو جائے گا، یہی شافعیہ کا مذہب ہے، اور یہ اس صورت کو بھی شامل ہے جبکہ موجود یا پیدا ہونے والے عیب کی صراحت کردی ہو، یا صرف پیدا ہونے والے عیب کو ذکر کیا ہو، اور دوسرا افساد کا زیادہ حقدار ہے۔

ج- جبکہ برأت کی شرط مطلق ہو اور اس کی مراد کو بیان نہ کیا گیا ہو کہ کیا وہ موجود عیب سے برأت ہے یا موجود عیب اور پیدا ہونے والے عیب دونوں سے، (نیز اس صورت میں برابر ہے کہ عام ذکر کرے کہ: میں عیوب سے بری ہوں یا ہر عیب سے، یا خاص ذکر کرے: فلاں عیب سے، اور اسے متعین کردے) تو اس کی مراد میں ائمہ حنفیہ کی دو رائے ہیں:

پہلی رائے: برأت اس عیب کو شامل ہوگی جو عقد کے وقت موجود ہو اور اس کو بھی جو اس کے بعد قبضہ تک پیدا ہو، اسی طرف امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف گئے ہیں، اور یہی امام شافعی کا بھی مذہب ہے[1]۔

دوسری رائے: برأت انہیں عیوب کے ساتھ خاص ہوگی جو عقد کے وقت موجود تھے، امام مالک، محمد بن الحسن، زفر، حسن بن زیادؒ کا یہی مذہب ہے، اور نیز یہی امام ابو یوسف کا ایک قول ہے[2]۔

وہ عقود جن میں خیار عیب ثابت ہوتا ہے:[3]

۲۵- فقہاء حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ خیار عیب حسب ذیل عقود میں ثابت ہوتا ہے:

خرید و فروخت، اجارہ، قسمۃ، (بٹوارہ) مال کے عوض صلح، دم عمد سے صلح کا بدل، مہر اور بدل خلع[4]۔

۱- اور خرید و فروخت دونوں کا ذکر ایک ساتھ اس لئے ہے تا کہ مبیع اور ثمن دونوں میں عیب کے ظاہر ہونے کی رعایت ہو سکے، پس خریداری میں اس کے ثبوت کا ذکر کیا جائے گا جبکہ عیب مبیع میں ہو، اور جب عیب ثمن میں پایا جائے تو اس کے ثبوت کا ذکر بیع میں کیا جائے گا، لیکن فقہاء عام طور پر اس کی صورت خریداری میں بیان کرتے ہیں، اور یہ کہ عیب مبیع میں ہوتا ہے، کیونکہ اکثر ثمن میں انضباط ہوتا ہے تو اس میں عیب کا ظہور کم ہوتا ہے، اور بیع (یا شراء) سے مراد صحیح بیع یا خریداری ہے نہ کہ فاسد، اس لئے کہ فاسد کا فسخ بغیر

(۱) البدائع ۵/ ۲۷۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۸، الشربینی ۲/ ۵۳، شرح المنہج ۳/ ۱۳۲، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۴، ۴۱۴، ۴۱۵۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۷۷، فتح القدیر ۵/ ۱۸۳ اور اسے شافعیؒ سے نقل کیا ہے، اور ہمیں ان کی کتابوں سے اس کے خلاف کا علم ہوا ہے، مبسوط ۱۳/ ۹۴، الدسوقی ۳/ ۱۱۹، ابن عرفہ سے منقول ہے۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۹۹، المبسوط ۱۵/ ۱۰۲۔

(۴) ردالمحتار ۴/ ۷۱، جامع الفصولین سے منقول ہے، اور یہ اس میں (۱/ ۲۵۰) طوالت کے ساتھ ہے۔

خیار کے واجب ہے[1]۔

اور بیع عقد صرف کو شامل ہے، کیونکہ اس میں عادۃً عیب سے سلامتی مطلوب ہوتی ہے، چاہے بدل صرف اثمان کے قبیل سے ہو جیسے سونے کا بغیر ڈھلا ہوا ڈھیلا، اور چاندی سونے کا پگھلا یا ہوا ٹکڑا، یا دیون کے قبیل سے ہو جیسے ڈھلے ہوئے دراہم ودنانیر، مگر یہ کہ جب صرف کا بدل عین ہو پس اسے عیب کی وجہ سے لوٹا دیا تو عقد فاسد قرار پائے گا، چاہے اسے مجلس میں لوٹا یا ہو یا جدا ہونے کے بعد، اور بائع سے واپس لے گا جو اس کو ادا کیا تھا، اور اگر دین ہو، اس طور پر کہ قبضہ کئے ہوئے دراہم کو کھوٹا پایا اور اسے مجلس میں لوٹا دیا تو رد کی وجہ سے عقد ختم ہو جائے گا، یہاں تک کہ اگر اس جگہ دوسرے دراہم بدل لئے تو صرف کا معاملہ نافذ ہوگا، اور اگر اسے جدا ہونے کے بعد لوٹا دیا تو امام ابوحنیفہ اور امام زفر کے نزدیک صرف باطل ہوگا، امام ابو یوسف اور امام محمد کا اختلاف ہے۔

۲- اجارہ: اگر چہ عیب عقد اور قبضہ کے بعد پیدا ہوا، بیع کے برخلاف، یعنی اس میں خیار ثابت ہوگا، چاہے عیب قدیم ہو یا حادث، جیسا کہ اجارہ میں صاحب خیار کو تنہا واپس کرنے کا حق ہوگا خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اور بیع میں تنہا اختیار صرف قبضہ سے قبل ہوگا[2]۔

۳- قسمۃ (بٹوارہ) پس اگر کوئی شریک بٹوارہ کے بعد اپنے حصہ میں قدیم عیب پائے، تو اسے خیار ہوگا[3]۔

۴- مال کے عوض صلح۔

۵- مہر۔

۶- بدل خلع۔

۷- دم عمد سے متعلق صلح کا بدل۔

خیار عیب کے محل کے سلسلے میں اوپر جو گذرا اس سے یہ عقود اس بارے میں مختلف ہیں کہ ان عقود پر رد عیب فاحش کے ذریعہ ہوگا نہ کہ معمولی عیب کی وجہ سے۔

۲۶- اور ابن رشد نے ذکر کیا ہے کہ عقد اس لحاظ سے کہ وہ خیار عیب کا میدان ہے، تین قسموں میں منقسم ہوتا ہے:

۱- وہ عقد ہے جو بلا اختلاف خیار عیب کا محل ہے، اور یہ وہ عقود ہیں جن سے معاوضہ مقصود ہوتا ہے۔

۲- وہ عقد ہے جو بلا اختلاف اس کا محل نہیں ہے، اور یہ وہ عقود ہیں جن سے معاوضہ مقصود نہیں ہوتا ہے۔

اور یہ جیسے بغیر عوض کے ہبہ، اور صدقہ۔

۳- وہ جس میں اختلاف ہے، اور اظہر یہ ہے کہ وہ خیار عیب کا میدان نہیں ہے، اور یہ وہ عقود ہیں جو کدم گستری اور معاوضہ کو جامع ہوتے ہیں، جیسے عوض کے قصد سے ہبہ[1] اور خیار عیب کے میدان کے لئے اس ضابطے کی شہادت فقہاء کے مذاہب کی تفریعات میں ہیں۔ اور ہم نے حنفیہ کے علاوہ کے یہاں ان عقود کی تعداد نہیں پائی، جن میں خیار عیب ثابت ہوتا ہے۔

خیار عیب کو موقت کرنا:

۲۷- اس میں تین آراء ہیں:

پہلی رائے- یہ علی الفور ثابت ہوتا ہے:

لہذا فسخ کے لئے جلدی کرنا واجب ہوگا، ورنہ (خیار عیب) ساقط

(۱) رد المحتار ۴/ ۶۳ بحر سے منقول ہے، لیکن جامع الفصولین (۱/ ۲۴۵) میں اس کے برعکس ہے۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۲۵۰، منقول عن الزیادات، رد المحتار ۴/ ۶۳۔

(۳) رد المحتار ۴/ ۶۳، جامع الفصولین ۱/ ۲۵۰۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۴۔

ہوجائے گا، اورفوری سے فقہاء کی مراد وہ زمانہ ہے جس میں حسب عادت فسخ ممکن ہو، پس اگر اسے عقد کے وقت یا اس کے بعد عیب کا علم ہوا اور فسخ نہیں کیا تو وہ اس کے ضمان میں ہوگا، اور وہ عیب کے تاوان کو واپس نہیں لے گا[1]، اور یہ شافعیہ کا مذہب ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت ہے جیسا کہ اس کے بارے میں قاضی ابویعلی نے متعدد روایتیں ذکر کی ہیں، اور یہی حنفیہ کی ایک رائے ہے، جسے صاحب حاوی نے ذکر کیا ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے: جب وہ شخص عیب دار چیز کو عیب پر مطلع ہونے کے بعد واپسی پر قدرت کے باوجود روک کر رکھے تو اس کی رضامندی سمجھی جائے گی، ابن نجیم نے اس رائے کے بارے میں کہا ہے: یہ غریب ہے، اور معتمد یہ ہے کہ خیار عیب علی التراخی ثابت ہوتا ہے[2]۔

اور جلدی کرنے سے مراد جس کے ترک سے خیار ساقط ہوجاتا ہے، یہ ہے کہ عرف وعادت کے مطابق جلدی کرے۔

اور اگر اس نے کہا: مجھے اس کا علم نہیں تھا کہ رد فوری ہوتا ہے تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اگر وہ شخص ایسا ہو جس پر یہ مسئلہ پوشیدہ رہ سکتا ہو۔

اور جب کوتاہی کی صورت میں واپس کرنے کا حق باطل ہوجائے گا تو تاوان کا حق بھی باطل ہوجائے گا، اور اس کی یمین ضروری ہوگی[3]۔

(۱) شرح الروضہ ۲/۶۱، ۶۶، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۳۴، فتح القدیر ۵/ ۱۷۸۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۷۸، رد المحتار ۴/ ۹۰، المغنی ۴/ ۱۰۹، م ۳۰۰۰، کشاف القناع ۳/ ۲۱۸، اور اختیارات سے نقل کیا گیا ہے: اور خریدار پر رد یا تاوان لینے کے سلسلہ میں جبر کیا جائے گا، اس لئے کہ تاخیر کی وجہ سے بائع کو نقصان ہوگا۔

(۳) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۳۷، ۱۳۹، اور ذکر کیا ہے کہ جلدی کرنے اور جو چیز اس میں کوتاہی شمار کی جائے گی اور جو کوتاہی شمار نہیں کی جائے ان سب پر بحث کا محل کتاب الشفعۃ ہے، مغنی المحتاج ۲/ ۵۶، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۱۴۱۔

قاضی زکریا نے کہا: یہ اعیان کی بیع میں ہے، برخلاف اس چیز کے جو ذمہ میں واجب ہو، تو اس میں خیار عیب تراخی کے ساتھ حاصل ہوگا، کیونکہ وہ مستقل ملکیت کا مالک رضامندی کے ذریعہ ہوگا، (اگر چہ اس پر قبضہ کرے)، کیونکہ اس پر عقد نہیں ہوا ہے۔

اور اسی طرح تاوان کا طلب کرنا علی الفور واجب نہیں ہوگا[1]، اور شافعیہ نے دو دلیلوں سے استدلال کیا ہے، پہلی دلیل: بیع میں اصل لزوم ہے، پھر خیار عیب اجماع اور دوسری دلیل کی وجہ سے ثابت ہوا، اور اجماع سے ثابت شدہ مقدار کا ثبوت علی الفور ہے، اور اس سے زائد پر نہ تو اجماع کی دلالت ہے اور نہ کسی نص کی، تو لزوم کے مقتضی پر ہوگا، تاکہ ممکن حد تک دلیل کی مخالفت کم ہو، اور اس لئے کہ خیار کی وجہ سے حاصل ہونے والا مشروع ضرر جلدی کرنے سے ختم ہوتا ہے، پس تاخیر کوتاہی ہے، لہذا اس پر لزوم کا حکم جاری ہوگا۔

اور دوسری دلیل: حق شفعہ پر قیاس ہے، اس لئے کہ شفعہ کے سلسلہ میں نص وارد ہے، اور یہ دونوں خیار ایسے ہیں جو شرع کے ذریعہ غور وفکر کے لئے ثابت نہیں ہوئے ہیں، بلکہ دفع ضرر کے لئے (ان کی مشروعیت ہے)[2]۔

دوسری رائے- یہ ہے کہ یہ علی التراخی ثابت ہوتا ہے:

۲۸- لہذا تاخیر کی وجہ سے خیار عیب ساقط نہ ہوگا، جب تک کہ (قول معتمد کی بنیاد پر) اس کی طرف سے وہ چیز نہ پائی جائے جو رضاء پر دلالت کرے۔

اور یہ معتمد قول کی بنا پر حنفیہ کا مذہب ہے، اور صحیح روایت کے مطابق حنابلہ کا مذہب ہے، اور ان میں سے ابو الخطاب کا طریقہ یہ ہے کہ یہی مذہب ہے بغیر اس کے کہ وہ اس کے بارے میں کئی

(۱) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۱۳۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۴۷، ۴۹۔

(۲) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۳۵، ۱۳۶۔

روایت ہونے کی طرف اشارہ کریں۔

اور تراخی کے قائلین نے اس سے استدلال کیا ہے کہ یہ خیار ثابت شدہ نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے، لہذا تراخی کے طور پر ہوگا، جیسے قصاص، اور ان حضرات نے مبیع روکے رکھنے کو رضامندی کی دلیل نہیں مانا ہے۔

تیسری رائے-اسے ایک یا دو دنوں کے ذریعہ مؤقت کرنا:

۲۹- اور واپسی کے اعتبار سے حکم مختلف ہوگا، پس اگر ایک دن یا اس سے کم میں واپسی ہو تو اس کے لئے یمین کی ضرورت نہیں پڑے گی، اس کی رضامندی کے حاصل نہ ہونے کی وجہ سے، اور اگر دو دنوں تک مؤخر کردے اس کو اس بات کی قسم کے ساتھ لوٹائے گا کہ وہ معقود علیہ پر رضامند نہیں ہوا تھا، اور یہ مالکیہ کا مذہب ہے۔

اور ان کی دلیل سابق دلیل کی طرح ہے، مگر یہ کہ ان حضرات نے بغیر رد کے ایک دن یا دو دنوں کے گذرنے کو رضامندی کی دلیل قرار دیا ہے[1]۔

عقد کے حکم پر خیارعیب کا اثر:

۳۰- عقد میں خیارعیب کے وجود کا کوئی اثر عقد کے حکم (جو کہ انتقال ملکیت ہے) پر نہیں پڑتا ہے، پس مبیع پر ملکیت فوری طور پر خریدار کے لئے ثابت ہوگی، اور فوری طور پر ثمن کی ملکیت بائع کی طرف منتقل ہوگی، کیونکہ بیع کا رکن شرط سے خالی ہے، اور دلالۃ النص سے ثابت سلامتی کی شرط ہے نہ کہ شرط سبب (جیسا کہ خیار شرط میں ہے) اور نہ شرط حکم (جیسا کہ خیار رؤیۃ میں ہے) اور سلامتی کی شرط کا اثر لزوم عقد کی ممانعت تک محدود ہے، اور اصل حکم کے روکنے میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے[1]۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۱۲۱، الخرشی ۵/۱۴۲، الحطاب ۴/۴۴۳۔

خیارعیب کے ساتھ عقد کا حکم:

۳۱- خیارعیب کے ساتھ ملکیت لازم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ (عیب سے) سلامتی عقد میں دلالۃ شرط ہے، پس جب مبیع سالم نہ ہو تو بیع لازم نہیں ہوگی، لہذا اس کا حکم لازم نہیں ہوگا، اور کاسانی[2] نے عقد میں دلالۃ سلامتی کے مشروط ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ بیع میں عموماً خریدار کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ آخری وقت تک مبیع عیوب سے محفوظ رہے، کیونکہ اس کی غرض مبیع سے فائدہ اٹھانا ہے، جب تک مبیع عیوب سے محفوظ نہ ہو اس وقت تک اس سے پورا فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا ہے، اور اس لئے کہ اس نے پورا ثمن اس لئے دیا ہے تاکہ اسے پوری مبیع حوالہ کی جائے، پس سلامتی عقد میں دلالۃ مشروط ہوگی، (تو وہ صریح عبارت کے ذریعہ مشروط کی طرح ہوگی) لہذا جب مساوات فوت ہوگی تو اسے خیار ہوگا۔

۳۲- خیارعیب کے پائے جانے کے وقت خریدار کے لئے جو چیز ثابت ہوگی اس کی تحدید میں فقہاء کے تین نقطہائے نظر ہیں:

ا- دو معاملوں کے درمیان اختیار حاصل ہوگا، اور وہ دونوں امر یہ ہیں: مبیع کو واپس کر دینا، یا پورا ثمن دے کر مبیع کو روک رکھنا، اور زیادہ واضح عبارت میں یہ ہے: دو امر کے درمیان اختیار: عقد کو فسخ کردے، عیب دار مبیع کو واپس کردے، اور ثمن واپس لے لے، یا یہ کہ عقد کو باقی رکھے، پورے ثمن کے ساتھ عیب دار مبیع کو روک لے بغیر اس کے کہ فروخت کرنے والے سے تاوان (عیب دار چیز کے نقصان کا) واپس لے، تو اس نقطۂ نظر کی بنیاد پر خریدار کو حق نہیں ہوگا کہ عیب دار مبیع کو روک لے، اور تاوان لے اور وہ عیب دار چیز کا

(۱) البدائع ۵/۲۷۳، ۲۷۴۔
(۲) بدائع الصنائع ۵/۲۷۴، المبسوط ۱۵/۱۰۔

نقصان ہے،مگر جبکہ کسی مانع کی وجہ سے (جن کا ذکر عنقریب ہوگا) واپسی کے دشوار ہونے کی حالت میں،تو اس وقت اسے تاوان کے ساتھ روکنے کی گنجائش ہوگی،لیکن یہ واپسی کی نیابت کے طور پر ہوگا اصالتہً ثابت نہیں ہوگا۔

یہ نقطۂ نظر حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، شیرازی نے کہا ہے: کیونکہ وہ شخص نہیں راضی ہوا ہے مگر پورے ثمن کے ذریعہ صحیح سالم مبیع پر، لہذا بعض ثمن کے ذریعہ عیب دار مبیع کے روکنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور کاسانی نے کہا ہے: اگر خریدار نے کہا: میں عیب دار کو روکتا ہوں اور نقصان کو لیتا ہوں تو اس کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہوگی، کیونکہ اس کا قول: میں عیب دار کو روکتا ہوں عیب پر رضامندی کی دلیل ہے، اور نقصان کی واپسی کے لئے مانع ہے، اور اس کے بعد انہوں نے کہا: کیونکہ نقصان کو واپس لینے کا حق واپسی کے قائم مقام کی طرح ہے، اور اصل پر قدرت قائم مقام کی طرف رجوع سے مانع ہے[1]۔

۲- دو معاملوں ہی کے درمیان اختیار حاصل ہونا، لیکن وہ دونوں یہ ہیں:

واپسی (جیسا کہ گذرا)، یا تاوان کے ساتھ روکنا، اگرچہ واپس کرنا دشوار نہ ہو، اور چاہے فروخت کنندہ تاوان دینے پر راضی ہو یا اس پر راضی نہ ہو، اس فقہی نقطۂ نظر میں بغیر تاوان کے مبیع کو روکنے کی گنجائش نہیں ہے، بلکہ یہ اس کے لوازم میں سے ہے۔

اور یہ احمد بن حنبل (اور اسحاقؒ بن راہویہ) کا مذہب ہے۔

اور حنابلہ نے اس صورت کا استثناء کیا ہے جبکہ تاوان کے ساتھ روکنا ربا کا ذریعہ ہو، تو اس صورت میں رد یا مفت روکنے کے درمیان اختیار ہوگا، اور اس کی مثال: چاندی کے زیورات کو اس کے وزن کے بقدر چاندی کے دراہم سے خریدنا، اور ایک قفیز (ایک پیمانہ کا نام ہے) (اناج) خریدنا، جس میں ربا جاری ہو، جبکہ اس کے مثل کے عوض خریدے اور اسے عیب دار پائے، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ تاوان کا لینا ربا الفضل یا مسئلہ (مدعجوۃ)[1] کا سبب ہوگا۔

اور اختلاف کا سبب نقص عیب کے بارے میں غور وفکر کرنا ہے کہ کیا وہ اصل کا نقص ہے یا وصف کا نقص ہے؟ پس حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک (اور مالکیہ کے نزدیک عیب کثیر میں) یہ وصف کا نقص ہے، لہذا اسے واپس کرنے اور بغیر کچھ لئے ہوئے روک کر رکھنے کے درمیان اختیار ہوگا، اور حنابلہ کے نزدیک یہ اصل کا نقص ہے، اسی لئے واپس کرنے اور نقصان کی واپسی کے ساتھ روک کر رکھنے کے درمیان اسے اختیار دیا جائے گا[2]۔

۳- عیب کثیر اور عیب یسیر (معمولی عیب) کے درمیان فرق، (اور اسے فقہاء اکثر قلیل متوسط کے نام سے موسوم کرتے ہیں)، (بہت تھوڑے سے عیب کو نکالنے کے بعد جس سے مبیع خالی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس کا کوئی حکم نہیں ہے، جیسا کہ ابن رشد الجد نے کہا ہے)۔

پس عیب کثیر کے اندر (اور اس کی تعریف گذر چکی ہے، اور ابن رشد کے نزدیک راجح یہ ہے: سو میں دس عیب کثیر ہے، اور ان کے علاوہ کے نزدیک ایک تہائی ہے)، مالکیہ کا مذہب حنفیہ اور شافعیہ کے مذہب سے الگ نہیں ہے، (جو پہلے نقطۂ نظر والے ہیں) کہ خریدار کو واپس کرنے اور مفت بلا تاوان روک کر رکھنے کے درمیان اختیار دیا

---

(۱) المبسوط ۱۳/ ۱۰۳، البدائع ۵/ ۲۸۸، ۲۸۹، فتح القدیر ۵/ ۱۵۲، البحر الرائق ۶/ ۳۹، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۴، المہذب للشیرازی وتکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۶۵۔

(۱) المغنی ۴/ ۱۰۹، ۱۱۱، م ۲۹۹۹، ۳۰۰۴، مطالب اُولی النہی ۳/ ۱۱۲، کشاف القناع ۳/ ۲۱۸، منتہی الارادات ۱/ ۳۶۲۔

(۲) الایضاح للشماخی ۳/ ۴۴۲۔

جائے گا، اور یہ حکم عیب کثیر میں ہے، ابن جزی نے اسے (عیب رد) کے نام سے موسوم کیا ہے۔

بہر حال عیب متوسط تو مشہور یہ ہے کہ اصول (غیر منقولہ جائداد، مکانات وغیرہ) اور عروض (اور یہ غیر منقولہ جائداد کے علاوہ ہے) کے درمیان فرق کیا جائے گا۔

پس غیر منقولہ جائداد میں خریدار کے لئے عیب متوسط کی وجہ سے واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، بلکہ اسے تاوان لینے کا حق ہوگا۔

جہاں تک اموال منقولہ کی بات ہے تو ''المدونہ'' میں ظاہر روایات یہ ہے: اس میں واپس کرنا واجب ہوگا چاہے عیب متوسط ہو یا کثیر ہو، اور ایک قول یہ ہے: عروض اصول کی طرح ہیں ان میں بھی عیب متوسط میں واپس کرنا واجب نہیں ہوگا، اور اس میں عیب کی قیمت کے مطالبہ کا اختیار ہوگا[1]۔

اور ابن رشد (الجد) نے ذکر کیا ہے کہ ان کے شیخ فقیہ ابو بکر بن رزق ظاہر الروایات کو عروض اور اصول کے درمیان برابری پر محمول کرتے تھے، کہ اس کا حکم (عیب کی) قیمت کو لوٹانا ہوگا، جبکہ عیب متوسط ہو، اور ابن رشد نے اشارہ کیا ہے کہ ان کی اس تاویل کی تائید اس سے ہوتی ہے جو کپڑوں کے سلسلہ میں امام مالکؒ سے زیاد کی روایت ہے[2]، اور شاید اس روایت سے استدلال کرتے ہوئے ابن یونس کے بعض شیوخ کا یہ خیال تھا کہ اس سلسلہ میں کپڑے مکانات کی طرح ہیں۔

رداور اس کی شرائط:

۳۴- فسخ یا رد کی صحت کی حسب ذیل شرطیں ہیں:

(۱) المقدمات ۵۷۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۸۔

(۲) المقدمات ۵۷۰، الحطاب و المواق ۴/ ۴۳۵، الخرشی بحاشیۃ العدوی ۴/ ۴۲، الدسوقی علی شرح الدردیر لخلیل ۳/ ۱۱۴۔

۱- خیار کا موجود ہونا، اور یہ شرط اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ خیار کی صورت میں فسخ اس لئے ہے کہ عقد لازم نہیں ہوتا ہے، پس جب خیار ساقط ہو گیا تو عقد لازم قرار پائے گا، اور عقد لازم فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے[1]۔

۲- یہ کہ لوٹائی جانے والی چیز اسی حالت پر ہو جس پر وہ قبضہ کی گئی تھی۔

اور مراد یہ ہے کہ مبیع کے ساتھ عیب قدیم سے زائد کوئی عیب لاحق نہ ہو، پس جیسا کہ خریدار نے مبیع پر قبضہ کیا اس کے ذمہ ہے کہ اسے اس حالت میں لوٹائے کہ مزید عیب پیدا نہ ہو، جیسے شرکت کا عیب جو تفرق صفقہ (معاملہ کے متفرق ہو جانے) کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، یا نیا پیدا ہونے والا عیب[2]۔

۳- یہ کہ فسخ معاملہ کے مکمل ہونے سے قبل تفریق صفقہ کو شامل نہ ہو:

اور وہ پورے مبیع پر قبضہ سے پہلے ہے، کیونکہ تفریق پر چند عیوب مرتب ہوتے ہیں، ان میں سے ایک شرکت کا عیب ہے، جیسا کہ عنقریب آئے گا، کاسانی نے کہا ہے: اور یہ ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ بائع راضی نہیں ہو، کیونکہ جب وہ راضی ہوگا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں ایسا ضرر ہے، جس پر وہ راضی ہے، اس کو اس سے دور کرنا واجب نہیں ہوگا[3] اور اس کے بارے میں ابن حجر کہتے ہیں:

(جب مبیع معاملہ کے اعتبار سے متحد ہو تو خریدار مبیع کے کچھ حصہ کو

(۱) البدائع ۵/ ۲۷۳، ۲۸۶، ۲۹۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۸۱، ۸۲، رد المحتار ۴/ ۹۳، الخرشی ۴/ ۴۶، اور اس کے علاوہ شروح خلیل۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۸۳، ۲۸۴، ایک چیز کے دو خریدنے والوں میں سے ایک کے اپنے حصہ کو بائع کو واپس کرنے کی ممنوعیت کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کے قول کی توجیہ سے اخذ کر کے۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۸۷، فتح القدیر ۵/ ۱۷۵، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۷۶، ۸۱، ۸۲، ۸۳، اور اس میں دقیق تفصیلات ہیں کہ کسے صفقہ واحدہ مانا جائے گا جس کی تفریق جائز نہیں ہے، اور کون اس طرح نہیں ہے۔

کسی عیب کی وجہ سے زبردستی نہیں لوٹائے گا، مگر جبکہ دوسرا بعض بائع کا ہو تو اس صورت میں بعض کو اس پر زبردستی لوٹائے گا، اور یہی قاضی اور ان کے متبعین کا قول معتمد ہے، کیونکہ بعض کی واپسی کے ممنوع ہونے کی علت صحیحہ وہ ضرر ہے جو اس پر معاملہ کے متفرق ہونے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، اور محض معاملہ کے متحد اور مختلف ہونے کے ذریعہ علت بیان کرنا علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، اور اس میں علت کی وجہ ضرر کا ہونا ہے، پس دونوں علتیں ایک ہی چیز کی طرف لوٹ آئیں، اور وہ ضرر کا ختم ہونا ہے)[1]۔

۳۴- پوری مبیع پر قبضہ سے قبل معاملہ کو متفرق کرنا جائز نہیں ہے، چاہے جیسی بھی مبیع ہو، چاہے ایک ہی چیز ہو جیسے کپڑا، اور مکان، یا ایک یا چند برتنوں میں مکیلی یا موزونی چیز ہو، یا دو چیزیں ہوں حقیقۃ اور تقدیراً جیسے دو کپڑے، اور دو مکان، یا حقیقۃً دو چیزیں ہوں اور تقدیراً ایک ہی چیز ہو، جیسے دروازے کے دونوں پٹ اور بائع پر صفقہ کے مکمل ہونے سے پہلے اس کے عدم جواز کی دلیل بائع کو لاحق ہونے والا ضرر ہے جس کا دور کرنا ممکن حد تک واجب ہے، اور اس کا ضرر بائع پر شرکت کو لازم کرنا ہے، اور اعیان میں شرکت عیب ہے، اور یہ (تفصیل) ایک چیز کی تفریق میں ہے، بہر حال جب مبیع کئی چیزیں ہوں تو اس میں ایک دوسرا ضرر ہے، اور وہ عمدہ چیز کی بیع خراب چیز کی ثمن کے عوض لازم کرنا ہے، کیونکہ خراب چیز کو اچھی چیز کے ساتھ ملانا اور ان دونوں کو سودا کرنے میں جمع کرنا تجار کی عادت ہے، تاکہ اچھی چیز کے واسطہ سے خراب کو بھی رائج کر دیں۔

اور بعض کے قبضہ کو قبضہ تسلیم نہ کرنا اس لئے ہے کہ معاملہ پورے معقود علیہ کے قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، (چاہے عیب قبضہ کی ہوئی چیز میں پایا جائے یا اس کے علاوہ میں)، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے: جب عیب مقبوض میں ہو تو خاص طور پر اس کے حصہ کے بقدر اس کے لئے واپسی کی اجازت ہے[1]۔

اور تفرق صفقہ کے سلسلہ میں مالکیہ سالم (یعنی غیر عیب دار) کے باقی رہنے اور اس کے فوت ہونے کے درمیان تفصیل کرتے ہیں، پس اگر (سالم مبیع) فوت ہو جائے تو اس کو مطلقاً عیب دار چیز کو واپس کرنے اور اس کے حصہ کے اعتبار سے ثمن لینے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ اس جگہ پورے کو لوٹائے گا تو وہ ہلاک ہونے والے عین کی قیمت کو لوٹائے گا، اور ایک عین کا مطالبہ کرے گا، اور وہ عین کا ثمن ہے، اور اس سامان کی قیمت ہے جو بائع کے پاس فوت ہو گیا، اور عین کو لوٹانے اور پھر اس کا مطالبہ کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اور اگر وہ باقی ہو تو اسے بعض کو اس کے حصہ کے حساب سے دو شرطوں کے ساتھ لوٹانے کا حق ہوگا:

۱- یہ کہ عیب دار مبیع نصف سے زائد نہ ہو، اگرچہ معمولی عیب ہو، تو اسے اس کے حصہ کے اعتبار سے لوٹانے کا اختیار نہیں ہوگا، بلکہ یا تو پورے کو روک رکھے یا پورے کو واپس کر دے، یا بعض کو پورے ثمن کے عوض روک لے۔

۲- یہ کہ عیب دار مبیع سودے کا مقصد نہ ہو، پس خریدار کے لئے یا تو پورے کی واپسی کا اختیار ہے یا پورے پر رضامندی کا۔

اور اس سے مستثنیٰ وہ ہے جبکہ دو مخلوط چیزوں میں سے ایک ہو[2]۔

---

(۱) الفتاوی الکبری لابن حجر الہیتمی ۲/ ۲۲۲، ۲۲۳۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۷، فتح القدیر ۵/ ۱۷۵۔

(۲) الخرشی ۴/ ۵۷، ۵۸، الدسوقی ۳/ ۱۳۴، ۱۳۵، المواق ۴/ ۴۵۹، الحطاب ۴/ ۴۵۹، ۴۶۰، اور اس میں توضیح سے منقول ہے کہ: اور اسی لئے صحیح اس شخص کے بارے میں جو دو ملی ہوئی چیزوں میں سے ایک کو ہلاک کر دے یہ ہے کہ ان دونوں کی قیمت واجب ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک ایک چیز میں تفرق صفقہ کا تصور نہیں ہے، اس لئے کہ ان حضرات نے اسے عیب حادث (متوسط) میں شمار کیا ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع کو رو کنے اور قدیم عیب کا تاوان لینے یا واپسی اور جدید عیب کا تاوان دینے کے درمیان اختیار ہوگا جب تک کہ بائع اس کو جدید عیب کے ساتھ قبول نہ کرے [1]۔

۳۵- اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تفرق صفقہ بائع سے ضرر کو دور کرنے کے لئے رد سے قطعاً مانع ہے، جبکہ وہ ایک ہی چیز میں ہو، یا ایسی دو چیزوں میں ہو جن میں تفریق نقص پیدا کردے، یا یہ کہ ان دونوں کے درمیان تفریق جائز نہ ہو، بہر حال جب وہ دونوں ایسی چیزیں ہوں کہ ان میں تفریق کی وجہ سے نقص نہ ہوتا ہو (اور وہ چیز جو دو برتنوں میں ہو تو وہ ان حضرات کے نزدیک دو چیزوں کی طرح ہے)، اور ان دونوں کو مبیع کے طور پر پالے تو اس کے لئے صحیح قول کے مطابق ان میں سے ایک کو لوٹانے کا اختیار نہیں ہوگا، مرداوی نے کہا ہے: اور یہی درست ہے، پس اگر ان میں سے ایک میں عیب پایا تو اس کے لئے صرف عیب دار کو لوٹانے کا حق ہوگا، تینوں روایات میں سے مختار روایت کے مطابق [2]۔

اور اسی طرح شافعیہ نے کہا ہے: خریدار بعض عیب دار مبیع کو نہیں لوٹائے گا، اگرچہ باقی اس کی ملکیت سے زائل ہوجائے، اور بائع کی طرف منتقل ہوجائے، جیسا کہ متولی، سبکی اور بغوی نے یقین کے ساتھ بیان کیا ہے، کیونکہ لوٹاتے وقت وہ اس طرح نہیں لوٹائے گا جیسا کہ مالک بنا تھا، اور قاضی حسین نے کہا ہے: اسے لوٹانے کا حق ہوگا، کیونکہ اس میں بائع پر معاملہ کو تقسیم کرنا نہیں ہے، اور اسی کے مثل وہ ہے جبکہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ایک کی منفعت ایک دوسرے سے مربوط ہو بہر حال وہ دو چیزیں جو اس طرح نہ ہوں، (چاہے وہ دونوں عیب دار ہوں یا ان میں سے ایک میں عیب ظاہر ہو)، تو اس کے لئے ان میں سے ایک کو لوٹانے کا اختیار نہیں ہوگا، بلکہ ان دونوں کو لوٹا دے گا، اور شافعیہ صفقہ کے تعدد اور اس کے ایک ہونے کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

پس اگر صفقہ متعدد ہو (اور یہ بائع یا خریدار کے تعدد یا ثمن کی تفصیل سے ہوگا) تو اظہر قول کے مطابق اسے ایک کو لوٹانے کا حق ہوگا، کیونکہ تفریق صفقہ نہیں ہوا، بہر حال اگر صفقہ ایک ہو (اس کے تعدد کے اسباب میں سے کسی ایک سبب کے نہیں پائے جانے کی وجہ سے) تو اسے بعض کو لوٹانے کا حق نہیں ہوگا [1]۔

عقد کرنے والے کے متعدد ہونے سے تفرق صفقہ:

۳۶- تفرق صفقہ کی صورتیں محل عقد میں منحصر نہیں ہیں، بلکہ یہ کبھی عقد کرنے والے کے تعدد سے بھی پیدا ہوتا ہے، جیسا کہ خریدار دو شخص ہوں، ان دونوں نے ایک ہی چیز کو خریدا ہو اور وہ دونوں مبیع کے کسی عیب پر مطلع ہوئے ہوں، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے تنہا کسی ایک کو دوسرے کے بغیر فسخ کا حق نہیں ہوگا اور ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک تنہا کسی ایک کو فسخ کا حق ہوگا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خریدار نے جیسا خریدا تھا اسے واپس کردیا، پس رد نصف میں درست ہوگا کیونکہ وہ اس کے نصف کا خریدار ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رد اس وصف کے ساتھ نہیں پایا گیا جیسا کہ اس پر قبضہ کیا گیا تھا، کیونکہ اس نے جب اس پر قبضہ کیا اس میں زائد عیب نہیں تھا، (اور وہ اس جگہ شرکت کا عیب

(۱) الدسوقی ۳/ ۱۲۶، اور بقیہ شروح خلیل۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۲۱، م ۷ ۳۰۱، ۳۰۱۸، الفروع و تصحیحہ ۴/ ۱۱۱، ۱۱۲، کشاف القناع ۳/ ۲۲۵، ۲۲۶۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۶۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۵، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۵۵، شرح المنہج للقاضی زکریا بحاشیۃ الجمل ۳/ ۱۴۹۔

ہے)،لہذا بائع سے ضرر کو دور کرنے کے لئے رد صحیح نہیں ہوگا[۱]۔

اور ابن قدامہ نے حنابلہ کے مذہب کو اس سلسلہ میں شافعیہ کے موافق ہونے کو بیان کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اگر ایک شخص نے دو شخصوں سے کوئی چیز خریدی پس اسے عیب دار پایا تو اسے اس چیز کو ان دونوں پر لوٹا دینے کا حق ہوگا، اور اگر ان دونوں میں سے ایک غائب ہو تو موجود شخص کو اس کا حصہ اس کے حصہ کے ثمن کے بدلے لوٹائے گا اور غائب کا حصہ اس کے ہاتھ میں باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ آجائے، اور اگر ان میں سے ایک نے پورے سامان کو دوسرے کی وکالت میں فروخت کر دیا تو بھی حکم اسی طرح ہے، چاہے وکیل حاضر ہو یا مؤکل، اسی کے قریب امام احمدؒ نے صراحت کی ہے، پس اگر ایک کے حصہ (کو واپس کرنے) کا ارادہ کرے اور دوسرے کے حصہ کو روکنے کا تو جائز ہوگا، کیونکہ وہ بائع پر فروخت کی ہوئی تمام چیز کو لوٹائے گا، اور اس کے لوٹانے سے تشقیص (حصہ کرنا) حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ مبیع بیع میں خود حصہ کی ہوئی تھی[۲]۔

اور خیار عیب میں فسخ کے لئے علم کی شرط لگانا ائمہ حنفیہ کے درمیان متفق علیہ ہے، چاہے رد قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد۔

اور علم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شرط نہیں ہے، چنانچہ ان حضرات نے صراحت کی ہے کہ عیب کی وجہ سے مبیع کو لوٹانا بائع کی رضامندی اور اس کی موجودگی کا محتاج نہیں ہوتا ہے، (اور نہ حاکم کے فیصلہ کا محتاج ہے، قبضہ سے قبل اور نہ اس کے بعد)[۱]، اور ہم نے اس بارے میں مالکیہ کا کلام نہیں پایا، اور حنفیہ قبضہ سے پہلے رد کے لئے قاضی کے فیصلہ یا باہمی رضامندی کی شرط نہیں لگاتے ہیں، لیکن قبضہ کے بعد رد کے لئے ان میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ قبضہ سے قبل یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عقد کو ختم کرنے کے وقت ایسے شخص کی موجودگی کا اعتبار نہیں ہے، جس کی رضاء معتبر نہیں ہے، اور بہر حال قبضہ کے بعد تو وہ ایسے عقد کو ختم کرنا ہے جو عیب کی وجہ سے فسخ کا مستحق ہے، لہذا اس میں بائع کی رضا کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، جس طرح قبضہ سے قبل کی صورت میں[۲]۔

۴- دوسرے عاقد کو فسخ کا علم ہونا:

۳۷- پس اگر اس کے علم کے بغیر فسخ کر دے تو معتبر نہیں ہوگا، اور اسے اپنے فسخ سے رجوع کا حق ہوگا، اور یہ فسخ موقوف ہوگا۔

اگر اسے اس کا علم مدت خیار میں ہو گیا تو نافذ ہوگا، اور اگر نہیں جانا یہاں تک کہ مدت گذر گئی تو یہ عقد کی اجازت ہوگی۔

اور بعض فقہاء علم کی اس شرط کی تعبیر اپنے اس قول سے کرتے ہیں، یہ کہ اجازت دے دے یا اپنے ساتھی کی موجودگی میں (فسخ کر دے)، اور ان کا اس پر اتفاق ہے کہ موجودگی سے مراد علم ہے اور موجودگی مراد نہیں ہے۔

رد کا طریقہ:

۳۸- رد یا تو محض صاحب خیار کے ارادہ سے مکمل ہوگا، یا اس کے حصول کے لئے (حنفیہ کے نزدیک) دونوں عقد کرنے والوں کے درمیان رضامندی کا پایا جانا یا فیصلہ کے لئے معاملہ کو پیش کرنا شرط ہوگا، اور یہ مکمل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے معاملہ کی حالت کے تابع ہے، اور اس کا مکمل ہونا قبضہ کے ذریعہ ہوگا جیسا کہ معلوم ہے، پس جب معاملہ مکمل نہ ہو تو رضامندی یا معاملہ کو قاضی کے پاس

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۳-۲۸۴۔
(۲) المغنی ۴/ ۱۴۵۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۷۳، ۲۸۶، فی خیار الشرط، فتح القدیر ۵/ ۱۲۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۸۱ نقلا عن الذخیرہ، المغنی ۴/ ۱۱۹م ۳۰۱۳، کشاف القناع ۳/ ۲۲۴، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۵۷۔
(۲) الحطاب ۴/ ۱۵۹، ۱۶۰، الدسوقی ۳/ ۱۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

پیش کرنا شرط نہیں ہوگا، علامہ کاسانی لکھتے ہیں: کیونکہ صفقہ قبضہ سے قبل مکمل نہیں ہے، بلکہ وہ قبضہ کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے، تو وہ قبول کے درجے میں ہوگا گویا کہ اس نے اسے نہیں خریدا (۱) ۔

اور جب معاملہ مکمل ہوجائے تو رد محض عقد کو ختم کرنا نہیں ہوگا، جس میں صاحب خیار کا ارادہ کافی ہوجائے، بلکہ یہ ایسے معاملہ کو فسخ کرنا ہے جو تام ہوگیا ہے، لہذا اس میں آپس کی رضامندی یا قاضی کا فیصلہ ضروری ہوگا، اور کاسانی نے اس کی علت یہ بیان کی ہے: معاملہ قبضہ کے ذریعہ تام ہوگیا ہے، لہذا محض رد کے ذریعہ فسخ کا احتمال نہیں رکھے گا جب تک کہ قضا یا رضا کا قرینہ نہ پایا جائے، اور سرخسی کی عبارت میں: ''معاملہ مکمل ہوجانے کے بعد فسخ اقالہ کی طرح ہے، اور یہ عاقدین کے اتفاق کے بغیر تام نہیں ہوتا ہے'' (۲) اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ رد قبضہ سے قبل واقع ہو یا اس کے بعد، کیونکہ یہ ایک قسم کا فسخ ہے، لہذا اس کی صحت کے لئے قضا اور رضا کی ضرورت نہیں پڑے گی، جیسے (بالاجماع) خیار شرط کی وجہ سے فسخ اور قبضہ سے پہلے، اسی طرح قبضہ کے بعد عیب کی وجہ سے رد، (قضا یا رضاء کا محتاج نہیں ہے) اور اس لئے کہ عیب کی وجہ سے لوٹانا ان حضرات کے نزدیک عقد کو سرے سے ختم کردینا ہے، لہذا رد میں تفاوت نہیں ہوگا (۳) ۔

فسخ کے الفاظ اور اس کی کارروائیاں:

۳۹- حنفیہ کا مذہب (جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے) یہ ہے کہ قبضہ

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۸۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۶۶، فتح القدیر ۵/ ۱۶۸۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱۳/ ۱۰۳ اور اقالہ کے ساتھ تشبیہ کو شرح السیر الکبیر ۲/ ۲۹۴ میں مکرر ذکر کیا ہے کہ قبضہ کے بعد قاضی کے فیصلہ کے بغیر عیب کی وجہ سے واپس کرنا اس میں اقالہ کے درجہ میں ہے۔

(۳) المہذب ۱/ ۲۸۴، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۸۶، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۲/ ۱۵۷۔

سے قبل فسخ تنہا خریدار کے ارادہ کے ذریعہ حاصل ہوجاتا ہے، اور مراد خریدار کا یہ قول ہے: میں نے لوٹا دیا، یا میں نے فسخ کردیا، اور اس قسم کی عبارت، اور اگر قبضہ کے بعد ہو تو اتفاق ضروری ہے اس طور پر کہ صاحب خیار فسخ کردے اور دوسرا عاقد قبول کرے یا دونوں قاضی کے پاس معاملہ لے جائیں، کاسانی نے کہا ہے: (۱) (کیونکہ فسخ عقد کے اعتبار سے ہوگا اس لئے کہ وہ عقد کو ختم کردیتا ہے، پھر عقد ایک عاقد کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتا ہے، لہذا ان میں سے ایک کے ذریعہ دوسرے کی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں ہوگا، بہر حال قبضہ سے قبل چونکہ معاملہ مکمل نہیں ہوا، اس لئے رد آسان ہے، کیونکہ یہ قبضہ سے رکنے کی طرح ہے، اور یہ دور کرنے اور رک جانے کا تصرف ہے، اور یہ اس کا خالص حق ہے)۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک خریدار کے لئے فسخ جائز ہے، چاہے جو بھی طریقہ ہو، بائع کی موجودگی میں ہو، یا اس کی غیر حاضری میں، اس کی رضامندی سے ہو یا بغیر رضامندی کے ہو، اور قاضی کی ضرورت نہیں پڑے گی (۲) لیکن شافعیہ کے اس مذہب کے پیش نظر کہ خیار عیب علی الفور ثابت ہوتا ہے نہ کہ تراخی کے ساتھ، اور یہ کہ جلدی فسخ کرنا واجب ہے ورنہ خیار ساقط ہوجائے گا، چند کارروائیوں کی ضرورت پڑتی ہے، بغیر اس کے کہ اس کی کوئی خاص صورت واجب ہو، بلکہ اس کی طرف سے ہر وہ چیز کافی ہوگی جو مقصد کو پورا کرے یعنی یہ ثابت کردے کہ اس نے فسخ میں جلدی کی ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک ان کارروائیوں کا خلاصہ یہ ہے کہ: جب دونوں فریق اور قاضی شہر میں ہوں تو ان میں سے ایک کے پاس جانا واجب ہوگا، پس اگر تاخیر کردے تو اس کا حق ساقط ہوجائے گا،

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۲۸۱۔

(۲) تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۵۷۔

اگر چہ فسخ کر دے، لیکن اس جگہ ایک صورت ہے جو قاضی یا بائع کے پاس جانے کا بدل ہے، اور وہ یہ ہے کہ فسخ پر گواہ بنادے، تو اس کا حق ساقط نہیں ہوگا، اور اس کے بعد جانا لازم ہوگا مگر حوالگی اور خصومت کے فیصلہ کے لئے، جیسا کہ سبکی نے ذکر کیا ہے، اس کے برخلاف جس کا وہم بعض متون کی عبارات سے ہوتا ہے[1]۔

رد کا انداز، اور بیع کے یکے بعد دیگرے ہونے کی صورت میں اس کے آثار:

• ۴۰- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جب رد عاقدین کی آپسی رضامندی سے ہو تو وہ ان دونوں کے حق میں فسخ اور ان دونوں کے علاوہ کے حق میں بیع ہے، اور یہ اس وقت ہے جبکہ قبضہ کے بعد رد ہو، (بہر حال قبضہ سے قبل تو وہ محض ایک کے ارادہ کے ذریعہ رد ہو جائے گا) اور جب رد قضا کے ذریعہ ہو تو ان دونوں کے حق میں اور ان کے علاوہ کے حق میں فسخ ہوگا، اور حنفیہ کے علاوہ کے نزدیک فسخ، عقد کو مطلقاً اس کی اصل سے ختم کرنا ہے[2]۔

جس مبیع میں عیب قدیم ہو اس پر دو بیع یکے بعد دیگرے ہونے کی حالت میں اس کی اس کیفیت کا اثر ظاہر ہوتا ہے اس طور پر کہ اس میں فرق ہوگا کہ دوسرے بائع کی طرف سے رد کا قبول کرنا آپسی رضامندی سے حاصل ہوا یا قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ، پس اگر رد کا قبول کرنا اس بات پر بینہ کے قائم کرنے کے بعد فیصلہ کے ذریعہ ہو کہ

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۵۷، شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/ ۱۴۳، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۳۹، ۱۵۰ اور وجوہ اور تاویلات کے بیان میں طویل کلام کیا ہے، یہاں تک کہ ان کی ذکر کردہ گفتگو سے مذہب کو سمجھنا دشوار ہو گیا ہے، مگر اس کے بعد تالیف کی گئی کتابوں کے ذریعہ اور اعتماد اسی پر ہے، اور حنابلہ نے اس پوری بحث کو نہیں ذکر کیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک خیار تراخی کے طور پر ہوتا ہے۔

(۲) الہندیہ ۳/ ۶۶، سراج الوہاج سے منقول ہے، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۵۷، فتح القدیر ۵/ ۱۶۵۔

عیب اس کے یہاں سے تھا، جبکہ اس نے عیب کا انکار کر دیا تھا، یا یہ فیصلہ عیب کے سلسلہ میں یمین سے انکار کی وجہ سے ہو یا اس کے عیب کے اقرار کی وجہ سے ہو کہ عیب اس کے یہاں تھا اور مقصود یہ ہے کہ وہ اقرار کرنے کے بعد اس کا انکار کر دے، تو خریدار اس اقرار پر بینہ قائم کرے، (بہر حال نیا اقرار تو اس کے لئے بالکل ہی قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے) تو اس حالت میں دوسرے بائع کو حق ہوگا کہ اس کو بائع اول کو لوٹا دے، پس اس سے مقدمہ لڑے، اور اس پر واپسی کے لئے لازمی کارروائی کو انجام دے، اور اگر پہلے خریدار کا رد کو قبول کرنا قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہو، بلکہ اس کی رضامندی سے ہو تو اس کے لئے اپنے بائع پر رد کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ آپسی رضامندی سے رد عاقدین کے علاوہ کے حق میں بیع جدید ہے، (یا جیسا کہ فقہاء تعبیر کرتے ہیں کہ تیسرے کے حق میں)، اور پہلا بائع اس جگہ پہلے اور دوسرے خریدار کے علاوہ ہے، گویا کہ پہلے خریدار نے اسے دوسرے خریدار سے خریدا، اور اس حالت میں اس کو حق نہیں ہے کہ اسے بائع اول پر لوٹا دے۔

نیز اس لئے کہ جب اس نے اسے قاضی کے فیصلہ کے بغیر قبول کر لیا تو وہ عیب پر راضی ہو گیا، پس اسے بائع اول کو نہیں لوٹائے گا، اور یہ نہیں کہا جائے کہ ان دونوں نے رد پر رضامندی کے ذریعہ بعینہ وہ کام کیا جو قاضی کرتے ہیں، کیونکہ اس میں حکم اصلی عیب سے سلامتی کا مطالبہ ہے، اور رد کی طرف عاجزی کی وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے، تو جب ان دونوں نے اسے رد کی طرف منتقل کیا تو ان کے غیر کے حق میں صحیح نہیں ہوگا، کیا یہ نہیں دیکھا جاتا ہے کہ جب رد ممتنع ہوتا ہے تو عیب کے حصہ کے بقدر رجوع واجب ہوتا ہے[1]۔

۴۱- یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ عیب کی بنیاد پر واپس کرنا

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۶۷، ۱۶۸۔

دوسرے خریدار کی طرف سے اس کے قبضہ کے بعد ہو، بہرحال جب اس کے قبضہ سے قبل ہوتو پہلے خریدار کو اختیار ہوگا کہ اسے بائع اول کو لوٹا دے، چاہے قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ ہو یا بغیر فیصلہ کے ہو، (جیسا کہ اگر خریدار اول نے دوسرے خریدار سے اس کے لئے خیار کی شرط کے ساتھ فروخت کردیا) یا ایسی بیع ہو جس میں خیار رؤیت ہو، پس جب خریدار ثانی خیار کی وجہ سے فسخ کردے تو خریدار اول کو حق ہوگا کہ مطلقاً اسے لوٹا دے، "ایضاح" میں کہا ہے: (اس میں فقہ یہ ہے کہ قبضہ سے قبل عیب سے آگاہی ہونے کی صورت میں اسے قبضہ سے رک جانے کا اختیار ہے، تو یہ دور کرنے اور قبضہ سے رک جانے کا تصرف ہے، اور دفع (دور کرنے) کی ولایت عام ہے، لہذا اس کا اثر کل کے حق میں ظاہر ہوگا، اور اسی وجہ سے فیصلہ پر موقوف نہیں ہوگا[1]۔

اور ابن قدامہ نے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے، چنانچہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ اگر خریدار اول کی طرف عیب دار مبیع خریدار (ثانی) کی طرف سے لوٹ جائے اور وہ اسے عیب قدیم کی وجہ سے لوٹانے کا ارادہ کرے تو دیکھا جائے گا: اگر اسے فروخت کرتے وقت عیب سے واقف تھا یا اس کی طرف سے ایسی چیز پائی گئی جو اس کی طرف سے رضامندی پر دلالت کرتی ہے، تو اس کو رد کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا تصرف عیب پر رضامندی کی دلیل ہے، ورنہ اس کے لئے اسے رد کرنے کا حق ہوگا، چاہے خریدار اول کی طرف عیب قدیم یا اقالہ یا ہبہ یا دوسری خریداری یا میراث کے ذریعہ واپس ہوئی ہو[2]۔

(۱) فتح القدیر ۵/۱۶۸۔
(۲) المغنی ۴/۲۴۸۔

تاوان کے ساتھ روکنا (یا ثمن کے نقصان کو واپس لینا):[1]

۴۲- اس جگہ ایسے امور ہیں، جو مبیع پر طاری ہوتے ہیں، جیسے زیادتی، یا کمی، یا ایسا تصرف جو مبیع کی واپسی کو روک دے، اور اس صورت میں خریدار کو رد کے بجائے ثمن کے نقصان کو واپس لینے کا حق ہوگا، اس تفصیل کے مطابق جو اس جگہ فقہاء کے مذاہب میں ہے، اور چونکہ یہ حکم واپس کرنے اور روک کر رکھنے کے درمیان اختیار کا بدل ہے (جو کہ اصل ہے) اس لئے اس کا نام **"الموجب الخلفی"** (نیابتی حکم) رکھنا ممکن ہے، اور جیسا کہ یہ ثابت ہے کہ خلف (نائب) اور اصل ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ایک دوسرے کے پیچھے رہتے ہیں، پس جب اصل دشوار ہو تو اس کے خلف کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

یہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے، اور اختلاف محل کے ساتھ دوسروں نے بھی اس حکم کا ذکر کیا ہے، پس مالکیہ جبکہ انہوں نے عیوب کی تین قسمیں قرار دی ہیں: معمولی عیب (اس میں کچھ نہیں ہے) اور عیب رد (اور یہ زیادہ عیب ہے جس میں خریدار کو رد کرنے اور بلا تاوان روک کر رکھنے کے درمیان اختیار ہوتا ہے) اور قیمت کا عیب اس اخیر سے ان کی مراد عیب متوسط ہے، جو ثمن میں نقص پیدا کردیتا ہے، اور عیب قیمت کا حکم یہ ہے کہ خریدار سے عیب کے نقص کے بقدر

(۱) تاوان (ارش) لغت میں زخموں کی دیت کو کہا جاتا ہے، اور اس کا اصل معنی فساد ہے، کہا جاتا ہے: "ارشت الحرب والنار" جب جنگ اور آگ کو آپ بھڑکائیں، اور تأریش بین القوم کا معنی ہے ان کے درمیان فساد پیدا کرنا، اور چونکہ اعیان کا نقصان ان میں فساد ہے تو نقصان ثمن کا ارش نام رکھا گیا، شریعت میں ارش اس متعین چیز سے عبارت ہے جس کے ذریعہ فوت شدہ چیز کی تلافی کی جاتی ہے، المصباح المنیر مادہ: "ارش"، المغرب للمطرزی، القاموس، تکملۃ المجموع للسبکی ۱۲/۱۶۷۔

ثمن سے کم کر دیا جائے، تو اس نوع کے مثل نقصان ثمن ہے اور یہ اس کا اصلی حکم ہے۔

جیسا کہ حنابلہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ خریدار کو یہ اختیار ہوگا کہ ثمن میں نقصان کے ساتھ مبیع کو روک کر رکھے یا اس کو واپس کر دے، اگر چہ رد دشوار نہ ہو[1]، تو یہ ان حضرات کے نزدیک خیار کا اصلی حکم ہے، جہاں تک نیا بتی حکم کا تعلق ہے جبکہ پیدا ہونے والے عیب کے سبب سے واپسی دشوار ہو تو وہ واپس کرنے اور پیدا ہونے والے عیب کا تاوان دینے اور روک کر رکھنے اور عیب قدیم کے تاوان کو لینے کے درمیان اختیار دینا ہے اور یہی حکم مالکیہ کے نزدیک ہے۔

تاوان کے جاننے کا طریقہ:[2]

۴۳- یہ ہے کہ غیر عیب دار مبیع کی قیمت لگائی جائے گی، پھر عیب کے ساتھ قیمت لگائی جائے گی، اس کے بعد تفاوت کو دیکھا جائے گا، اور اس کی نسبت قیمت سے دیکھی جائے گی، کیا وہ عشر (دسواں)، یا ثمن (آٹھواں)، یا ربع (چوتھا حصہ)......الخ ہے، پس اگر تفاوت قیمت کا دسواں حصہ ہو تو خریدار ثمن کا دسواں حصہ واپس لے لے گا[3]، اور اسی طرح[1]۔

صاحب اشباہ نے کہا ہے: قاضی خان، زیلعی اور ابن الہمام نے نہیں ذکر کیا ہے کہ کیا قیمت (جس کی طرف نقصان کو منسوب کیا جائے گا) عقد کے دن یا قبضہ کے دن کی معتبر ہوگی؟ اور مناسب ہے کہ عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔

اور ''المغنی'' میں ہے: حسن بصری نے کہا: ثمن سے عیب کی قیمت کو واپس لے لے گا، اس دن کی قیمت جس دن اسے خریدا تھا، امام احمد نے فرمایا: یہ جو میں نے سنا ہے اس میں سب سے بہتر ہے، اور ''شرح الروض'' میں ہے: ''وہ عقد اور قبضہ کے وقت کی دو قیمتوں میں سے کم قیمت ہوگی''[2]۔

موانع رد:

۴۴- موانع رد، مانع طبعی، یا شرعی یا عقدی کی طرف منقسم ہوتا ہے۔

اول- مانع طبعی:

۴۵- کاسانی نے ذکر کیا ہے کہ بائع کے قبضہ میں مبیع کا ہلاک ہونا رد کے لئے مانع ہے، اس لئے کہ رد کا محل فوت ہو گیا، اور بائع خریدار سے ثمن میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے گا، کیونکہ قبضہ سے قبل ہلاکت کی صورت میں ذمہ داری بائع پر ہوتی ہے، اور جہاں تک قبضہ کے بعد کا تعلق ہے تو صاحب ہدایہ نے بیان کیا ہے کہ خریدار کے قبضہ میں محل رد کی وفات واپسی کے لئے مانع ہے، اور ثمن کے نقصان کی

---

(۱) القوانین الفقہیہ ۲۵۸ اور ذکر کیا ہے کہ: یہ تقسیم غیر حیوان میں ہے، اور بہرحال حیوان میں تو پوری اس قیمت کو لوٹائے گا، جو کم ہو، المغنی ۴/۱۱۱، م ۳۰۰۳، کشاف القناع ۳/ ۲۲۴، الفروع ۴/ ۱۰۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۷۷، المقدمات ۵۷۰، الخرشی ۴/ ۴۲، الحطاب والمواق ۴/ ۴۳۴، الدسوقی ۳/ ۱۱۴۔

(۲) تکملۃ المجموع للسبکی ۱۲/ ۲۶۵، ۲۹۴، ۱۲/ ۳۰۳، ۳۰۹ میں ارش کے مفصل مباحث ہیں۔

(۳) چونکہ زمانۂ قدیم میں ثمن سونا، چاندی اور اس کے مشابہ اشیاء تھیں، اس لئے بعض فقہاء نے اس سے تعرض کیا ہے کہ تاوان (عین ثمن) سے لیا جائے گا یا اسے بائع جہاں سے چاہے گا ادا کرے گا؟ اس کے بارے میں حنابلہ کے دو احتمال ہیں، اور ابن نصر اللہ نے دوسرے احتمال کو صحیح قرار دیا ہے کہ معاملہ بائع پر چھوڑ دیا جائے گا، تصحیح الفروع میں کہا ہے: یہی (ہمارے) بہت سے اصحاب کے کلام کا ظاہر ہے (کشاف القناع ۳/ ۲۱۸ اور اس میں ''عین الثمن'' کا

= لفظ محرف ہو کر ''عیب الثمن'' ہو گیا ہے، جیسا کہ وہ واضح ہے)۔

(۱) فتح القدیر ۶/ ۱۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۸۳، المغنی ۴/ ۱۱۱، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۲۶۵، ترتیب الاشباہ والنظائر ۲۶۲۔

(۲) ترتیب الاشباہ والنظائر ۲۶۲، المغنی ۴/ ۱۱۲، شرح الروض ۲/ ۶۳، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۲۷۲۔

واپسی کو خیار کا حکم قرار دیا جائے گا، اور مراد یہ ہے کہ کسی آسمانی سبب سے مبیع کی ہلاکت اصل حکم یعنی رد کو روکتی ہے، تاکہ اس کی جگہ پر نیا بتی حکم (نقصان ثمن) آجائے۔

اور ہلاکت میں برابر ہے کہ یہ کسی آسمانی سبب سے ہو یا خریدار کے اسے جائز طور پر استعمال کرنے اور نفع اٹھانے سے ہلاک ہوگئی ہو، نہ کہ تلف کرنے کے ذریعہ اور یہ اناج کو کھانے یا کپڑے کو پہننے کی صورت میں ہے، یہاں تک کہ وہ پھٹ جائے، اور اس قسم کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے درمیان اختلاف ہے، اور موانع رد میں بغیر تاوان کے اس کا اعتبار کرنا صاحبین، امام مالک اور امام احمدؒ کا مذہب ہے، کیونکہ خریدار نے مبیع کے ساتھ وہ تصرف کیا جو اس کی خریداری سے مقصود ہوتا ہے، اور جس کا کرنا اس میں مروج ہے، جیسے کھانا اور پہننا، یہاں تک کہ ملکیت اس کے ذریعہ ختم ہوگئی، اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسے فعل کے ذریعہ اسے ضائع کیا کہ اگر وہ غیر کی ملک میں پایا جاتا تو قابل ضمان ہوتا، اور اس کی ملکیت کی وجہ سے ضمان ختم ہوگیا، تو وہ اس سے عوض کے ذریعہ فائدہ چاہنے والا ہوگیا، اور اگر بعض مبیع ہلاک ہوتو صاحبین کے نزدیک کھانے کی صورت میں ثمن کے نقصان کو واپس لے گا، اور دوسری روایت میں ہے کہ جو باقی رہ گیا ہے اسے لوٹائے گا اور کھائی ہوئی چیز کے نقصان کو واپس لے گا[1]۔

اور رد کے ممتنع ہونے میں ہلاکت ہی کے طرح موت کے ذریعہ شئ سے ملکیت کا ختم ہوجانا ہے، کیونکہ موت کے ذریعہ خریدار کے فعل کے بغیر ملکیت ختم ہوجاتی ہے، لہذا حکماً رد ممتنع ہوگا اور اس کے لئے نقصان واپس لینے کا حق باقی رہے گی۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۳، فتح القدیر ۵/ ۱۶۱، ۱۶۳، رد المحتار ۴/ ۸۲، ۸۳، تبیین الحقائق ۴/ ۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۵۴، الخرشی ۵/ ۱۳۸، کشاف القناع ۲/ ۶۳۔

اور حنفیہ اور شافعیہ نے اس کو مساوی قرار دیا ہے کہ عیب دار چیز اسی عیب کی وجہ سے ہلاک ہو یا کسی اور وجہ سے، اور مالکیہ نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، مالکیہ نے ان حضرات کی اس سلسلہ میں موافقت کی ہے کہ اگر تدلیس شدہ عیب کے بغیر شئ ہلاک ہوجائے تو ثمن کے نقصان کو لوٹائے گا، بہرحال اس میں (تدلیس شدہ عیب) تو خریدار کو پورے ثمن کو واپس لینے کا حق ہوگا،[1] اور حنابلہ کے نزدیک اس عیب یا اس کے علاوہ کے ذریعہ ہلاک ہونے کے اعتبار سے فرق نہیں ہے، بلکہ تدلیس کے واقع ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے ہے، پس اگر بائع خراب نیت کا ہو، اور عیب کو چھپادے، پھر مبیع اس عیب کے ذریعہ یا اس کے بغیر ہلاک ہوجائے تو خریدار کو پورے ثمن کی واپسی کا حق ہوگا، اور اگر بائع نے تدلیس نہیں کی تو اس کے لئے صرف ثمن کے نقصان کی واپسی کا حق ہوگا، اور مالکیہ بدلے (جزاء) کی مقدار کو عمل کے اثر کے ساتھ مربوط کرتے ہیں، لہذا وہ پورے ثمن کو واپس نہیں لے گا مگر جب کہ تدلیس کردہ عیب نے مبیع کو ہلاک کیا ہو[2]، اور مالکیہ اس کا نام "فوت" رکھتے ہیں، اور اس کی تقسیم فوت حسی اور فوت حکمی کی طرف کرتے ہیں[3]۔

دوم- مانع شرعی:

۴۶- اس مانع سے مراد خریدار کے پاس مبیع میں زیادتی کا حصول ہے، اس شرط پر کہ زیادتی اصل سے پیدا شدہ اور اس سے الگ ہو، (قبضہ کے بعد ہو) یا زیادتی اصل سے پیدا شدہ نہ ہو لیکن اس سے

(۱) البحر الرائق ۶/ ۳۹، فتح القدیر ۵/ ۱۶۱، مغنی المحتاج ۲/ ۵۴، المہذب ۱/ ۲۹۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۴۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۳۵، کشاف القناع ۳/ ۱۸۰، چاہے مبیع خریدار کے پاس عیب دار ہوئی ہو یا اللہ کے امر کے ذریعہ تلف ہو جیسے مرض کی وجہ سے یا خریدار کے ایسے فعل سے جس کی شرعاً اجازت ہے۔

(۳) الخرشی ۴/ ۴۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۲۴۔

متصل ہو، (علی الاطلاق قبضہ سے قبل یا اس کے بعد) عیب ظاہر ہونے کے بعد مبیع میں زیادتی کا ظہور واپسی کو روک دیتا ہے، اگرچہ بائع قبول کرلے، کیونکہ ممانعت حق شرع کی وجہ سے ہے، ذیل میں رد سے روکنے والی اور تاوان کو واجب کرنے والی ان دونوں صورتوں کی تفصیل آرہی ہے۔

اول-وہ زیادتی جو اصل سے پیدا شدہ نہ ہو اور اس سے متصل ہو، (مطلق: قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد) مثلاً کپڑے میں رنگ اور سلائی اور زمین میں تعمیر اور پودہ لگانا، کیونکہ یہ زیادتی تابع نہیں ہے، بلکہ یہ بذات خود اصل ہے، پس اس کے ساتھ مبیع کی واپسی دشوار ہے، کیونکہ زیادتی کے بغیر اس کی واپسی ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو علاحدہ کرنا دشوار ہے، اور زیادتی کے ساتھ اس کی واپسی ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ عقد میں تابع نہیں ہے، لہذا فسخ میں تابع نہیں ہوگی، (مگر یہ کہ دونوں فسخ پر رضامند ہوجائیں، تو یہ اقالہ اور بیع جدید کی طرح ہے) اور اگر بائع نے کہا: میں اسے اسی طرح قبول کرتا ہوں اور خریدار رضامند ہوجائے تو بھی جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ممانعت حق شرع کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ اس میں ربا ہے۔

دوم-اصل سے پیدا شدہ زیادتی جو اس سے علاحدہ ہو، خاص طور پر قبضہ کے بعد، جیسے اولاد، پھل، دودھ اور جنایت کا تاوان، اور یہ زیادتی بھی عیب کی وجہ سے واپسی کو روکتی ہے، کیونکہ زیادتی تبعاً مبیع ہے، اس لئے کہ اصل کا حکم ثابت ہے اور زیادتی خریدار کے ضمان میں حاصل ہوئی ہے، تو اگر وہ اصل کے ساتھ واپس کرے گا تو بائع کے لئے ایسی چیز سے نفع اٹھانا ہوگا جس کا وہ ضامن نہیں ہے، اور اگر اسے باقی رکھے اور اصل کو واپس کرے تو وہ اس کے ہاتھ میں بغیر ثمن کے باقی رہے گی، اور یہ ربا کی صورتوں میں سے ہے۔

اور امام شافعیؒ نے اس زیادتی کے بارے میں اختلاف کیا ہے، پس اسے کمائی کی طرح شمار کیا ہے، اس لئے کہ زیادتی کو اصل سے اس کے بغیر جدا کرنا ممکن ہے، اور زیادتی خریدار کی ہوگی، لہذا یہ واپسی کو نہیں روکے گی (۱)۔

۴۷- بہر حال زیادتی کی دوسری صورتیں تو وہ رد کے لئے مانع نہیں ہیں، لہذا ان کے ساتھ تاوان کا مطالبہ نہیں ہوگا، اور وہ یہ ہیں:

۱- اصل سے پیدا شدہ زیادتی جو اصل سے متصل ہو، جیسے بڑا اور موٹا ہونا، اور اسی قبیل سے حنابلہ کے نزدیک پیدا ہونے سے قبل بچہ ہے اور تابیر سے قبل پھل ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایہ میں عیب کی وجہ سے رد کے لئے مانع نہیں ہے، اگر خریدار اصل کے ساتھ اس کی واپسی پر رضامند ہوجائے، اور اگر خریدار واپسی سے انکار کردے تو اس کے لئے تاوان کی واپسی ہوگی، اس میں امام محمد کا اختلاف ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اسی طرح حکم ہے، کیونکہ زیادتی خالص ہے اور اصل کے تابع ہے، اس لئے کہ زیادتی اصل سے پیدا ہوئی ہے، اور اس سے جدا بھی نہیں ہے، تو گویا کہ فسخ زیادتی پر سرے سے وارد نہیں ہوا، (جیسا کہ ابن الہمام نے کہا ہے)، یا جیسا کہ کاسانی نے کہا ہے: زیادتی تبعاً مبیع ہے، اور جو چیز عقد میں تابع ہو تو وہ فسخ میں تابع ہوگی اور اس زیادتی میں اس کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ قبضہ سے قبل پیدا ہو یا اس کے بعد (۲)۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۵، ۲۸۶، فتح القدیر ۶/ ۱۶۰، ۱۶۱، رد المحتار ۴/ ۸۰، ۸۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۷۷، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۲۵۴۔

(۲) البدائع ۵/ ۲۸۴، فتح القدیر ۵/ ۱۶۱، المغنی ۴/ ۱۴۰، اور اس صورت کا حکم ابن الہمام کے یہاں اس طرح آیا ہے کہ اس کے برعکس کا وہم ہوتا ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے: اور یہ رد کو روکتی ہے، اس پر فسخ کے دشوار ہونے کی وجہ سے، کیونکہ عقد اس پر وارد نہیں ہوا ہے، اور انفصال کی وجہ سے تبعیت ممکن نہیں ہے، پھر اس کے بعد کہا ہے: تو قبضہ سے قبل خریدار کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو ان دونوں کو واپس کردے اور اگر چاہے تو ان دونوں پر پورے ثمن کے ساتھ راضی ہوجائے'' تو اس سے جانا گیا کہ منع سے ان کی مراد تنہا اصل کے رد کی

۲-وہ زیادتی جو اصل سے پیدا ہو اور اس سے جدا ہو قبضہ سے پہلے، جیسے اولاد، دودھ اور درخت کی بیع میں پھل اور یہ عیب کی وجہ سے واپسی کے لئے مانع نہیں ہے، لیکن تنہا اصل کو نہیں لوٹائے گا، بلکہ اگر خریدار چاہے تو ان دونوں کو ایک ساتھ لوٹائے اور اگر چاہے تو ان دونوں پر پورے ثمن کے ساتھ راضی ہو جائے، اور حنابلہ نے کہا ہے: اصل کو لوٹائے گا نہ کہ زیادتی کو اس لئے کہ زیادتی خریدار کے لئے ہوگی۔

۳-وہ زیادتی جو اصل سے پیدا نہ ہو اور اس سے جدا ہو، جیسے آمدنی اور کمائی، اور یہ رد کے لئے مانع نہیں ہے اور یہ حکم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اور عقد کو اصل میں فسخ قرار دیا جائے گا نہ کہ زیادتی میں اور کمائی خریدار کے حوالہ کر دی جائے گی، کیونکہ یہ اس کے ضمان میں حاصل ہوئی ہے، اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں بائع کا قول ہے: اس نے اپنے غلام سے آمدنی حاصل کی ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**الخراج بالضمان**"[(۱)] (خراج (نفع) ضمان کی بنیاد پر حاصل ہوتا ہے) اور اس لئے کہ یہ زیادتی مبیع میں نہیں ہے، بلکہ اصل کی ملک کے ساتھ یہ بھی مملوک ہے، پس رد کی صورت میں عقد اصل میں فسخ ہو جائے گا، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک زیادتی بغیر ثمن کے خریدار کی ملک ہوگی، (لیکن یہ اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، کیونکہ یہ اگر چہ اس کی ملک میں پیدا ہوئی ہے مگر یہ ایسی چیز سے نفع اٹھانا ہے جس کا ضمان اس پر نہیں تھا، اور صاحبین کے نزدیک زیادتی بائع کی ہوگی اور اس کے لئے پاک نہیں ہوگی)، یہ اس صورت میں ہے جبکہ رد کو اختیار کرے، اور اگر عیب پر راضی ہو اور بیع کو اختیار کرے تو بغیر اختلاف کے زیادتی اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، کیونکہ یہ "**ربح مالم یضمن**" ہے جس سے روکا گیا ہے، اور اس لئے کہ یہ ایسی زیادتی ہے جس کے مقابلے میں عقد میں کوئی عوض نہیں ہے، اور یہ ربا ہے، اور حنابلہ نے کہا ہے: کمائی خریدار کے لئے ہوگی اس کے ضمان کے مقابلے میں، اس فرق کے بغیر کہ وہ قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو۔

۴۸- یہ اس صورت میں ہے جبکہ زیادتی موجود ہو، پس اگر وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہو جائے تو حکم نہیں بدلے گا، اور اگر خریدار کے فعل سے ہلاک ہو تو بائع کو اختیار ہوگا کہ قبول کرے اور پورے ثمن کو واپس کر دے یا معاملہ کو ختم کر دے اور نقصان کو لوٹا دے، اور اگر اجنبی کے فعل سے ہلاک ہو جائے تو واپسی ممتنع ہوگی[(۱)]۔

بہر حال مالکیہ تو حطاب نے ابن رشد کی "مقدمات" کے حوالہ سے کہا ہے کہ زیادتی کی پانچ قسمیں ہیں:

۱- بازار کے اتار چڑھاؤ سے زیادتی۔

۲-مبیع کی حالت میں زیادتی اور یہ دونوں معتبر نہیں ہیں، اور خریدار کے لئے خیار کو واجب نہیں کرتے ہیں، اس کی صراحت "المدونہ" کے کتاب العیوب میں کی گئی ہے، چنانچہ اس کی ابتداء میں کہا ہے: حوالہ اسواق (منڈی کا اتار چڑھاؤ) عیب کی وجہ سے واپسی کو فوت نہیں کرتا ہے۔

۳-عین مبیع میں زیادتی ایسی بڑھوتری کے ذریعہ جو اس میں پیدا ہو، جیسے جانور کا موٹا ہونا، یا ایسی چیز کے ذریعہ ہو جو اس کی جنس سے ہو، اور اس کی طرف منسوب ہو، جیسے اولاد، اس کے بارے میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔

۴-ایسی زیادتی جو مبیع کی طرف منسوب ہو اور اس کی غیر جنس سے ہو،

= ممانعت ہے، نہ کہ زیادتی کے ساتھ اصل کی واپسی کی ممانعت، اور بدائع ۵/ ۲۸۴، الفتح ۵/ ۱۶۱ میں تنہا عیب بالزیادۃ کے وجود اور دیگر فروع سے متعلق تفصیلات ہیں، وہاں ملاحظہ کی جائیں۔

(۱) حدیث: "الخراج بالضمان" کی تخریج فقرہ/ ۹ میں گذر چکی ہے۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۴، ۲۸۵، المغنی ۴/ ۱۳۰، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۲۵۴۔

جیسے کھجور کا درخت خریدے اور اس میں پھل نہ ہو پھر اس کے پاس اس میں پھل آجائے، اس کے بعد عیب پائے، تو بالاتفاق یہ خیار کو واجب نہیں کرے گا، اور اس کو اختیار ہوگا کہ کھجور اور اس کے پھل کو لوٹا دے جب تک کہ پک نہ جائے، اور ابن القاسم کے مذہب کے مطابق واپس کرے یا اسے رد کرے، اور دونوں صورتوں میں اس کے لئے کچھ نہیں ہوگا، اور مصنف کا قول "ما لم یطب" یعنی جب تک پک نہ جائے۔

۵- اور ایسی زیادتی جسے خریدار نے مبیع میں اپنے فعل سے پیدا کیا ہو جو اس کی طرف منسوب ہو، جیسے رنگنا، سینا اور اس طرح کا کوئی اور کام، جو اس سے بغیر نقصان کے جدا نہ ہو، تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس صورت میں اس کو اختیار ہوگا کہ روک لے اور عیب کی قیمت کو واپس کرلے یا یہ کہ لوٹا دے اور اس کا شریک ہوجائے، اور اسی کے مثل باجی نے "منتقی" میں ذکر کیا ہے اور باجی نے پانچ قسمیں ذکر کی ہے۔

۴۹- حطاب نے کہا ہے: جہاں تک قیمت لگانے کے طریقہ کی بات ہے تو اس کے بارے میں ابن غازی نے کلام کیا ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے: جب خریدار کے پاس زیادتی پیدا ہو اور اس کے پاس کوئی عیب پیدا نہ ہو تو اسے اختیار ہوگا، پس اگر وہ روکنے کو اختیار کرے تو مبیع کی دو قیمت لگائی جائے گی، ایک تو سالم ہونے کی حالت کی قیمت، پھر عیب دار کی قیمت لگائی جائے گی، اور اس کی نسبت سے ثمن لے گا، اور اگر رد کو اختیار کرے تو بھی دو قیمت لگائی جائے گی، عیب قدیم کے ساتھ قیمت لگائی جائے گی، جبکہ رنگا ہوا نہ تھا، پھر رنگی ہوئی حالت کی قیمت لگائی جائے گی، تو جب اس کی قیمت رنگی ہوئی حالت میں زیادہ ہو بغیر رنگی ہوئی حالت کے مقابلہ میں رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت غیر رنگے ہوئے کے مقابلہ میں جتنی زیادہ ہو، اس زائد کی نسبت رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت سے دیکھی جائے گی اور اسی تناسب سے خریدار کپڑے میں شریک ہوگا، جیسے کہ غیر رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت اسی لگائی گئی اور رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت نوے لگائی گئی تو دس زائد کی نوے سے نسبت دیکھی جائے گی تو وہ نواں حصہ ہوگا، پس خریدار کپڑے میں نویں حصہ کا شریک ہوگا، ابن یونس کے نزدیک رنگے ہوئے اور غیر رنگے ہوئے حالت میں اس کی قیمت کا اعتبار بیع کے دن کی قیمت کا ہوگا، اور ابن رشد کے نزدیک فیصلہ کے دن کی قیمت ہوگا، بہر حال جب خریدار کے یہاں عیب اور زیادتی پیدا ہو تو اگر خریدار روک لینے کو اختیار کرے تو مبیع کی دو قیمت لگائی جائے گی، جیسا کہ گذرا، اور اگر رد کو اختیار کرے تو ابن حاجب نے کہا ہے: چار قیمت لگانا ضروری ہے، سالم ہونے کی حالت میں قیمت لگائی جائے گی، پھر عیب قدیم کے ساتھ، پھر عیب حادث کے ساتھ، پھر زیادتی کے ساتھ، اور ابن عبد السلام نے کہا ہے: اس کے سالم ہونے کی حالت کی قیمت لگانے کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی عیب حادث کے ساتھ قیمت لگانے کی ضرورت ہے، بلکہ عیب قدیم کے ساتھ لگائی جائے گی، پھر زیادتی کے ساتھ لگائی جائے گی، پس وہ مبیع میں زیادتی کے بقدر شریک ہوگا[۱]۔

سوم- مانع عقدی (پیدا ہونے والا عیب):

۵۰- دو عقد کرنے والوں کے درمیان پختہ عقد اس بنیاد پر قائم ہوتا ہے کہ دونوں نے اپنے اوپر عقد کے تقاضا کے تحت جو مبیع اور ثمن لازم کیا ہے اس کی وہ پابندی کریں، اور اسی لئے عیب دار چیز میں رد کا حق اس بات کے ساتھ مقید ہوتا ہے کہ وہ ان التزامات میں خلل انداز نہ ہو جو عقد میں دونوں پر تقسیم ہیں، پس اگر مبیع خریدار کے پاس نئے عیب کے ذریعہ عیب دار ہوجائے، چاہے خریدار کے فعل سے ہو یا

(۱) الحطاب ۴/۷ ۴۴، المقدمات لابن رشد ۲/۱۷۵، ۴۷۵ طبع اول۔

آسمانی آفت سے یا معقود علیہ کے فعل سے ہو جبکہ وہ حیات والا ہو، تو عیب دار کو لوٹانا (جو کہ اصلی حکم ہے) ممتنع ہوگا، اور نیا بتی حکم کی طرف منتقل ہو جائے گا اور وہ نقصان کی واپسی ہے، کیونکہ رد کی شرط یہ ہے کہ لوٹائی جانے والی چیز رد کے وقت اسی صفت پر ہو، جس پر وہ قبضہ کے وقت تھی، اور یہ بات نہیں پائی گئی، کیونکہ قبضہ کے وقت اس میں صرف ایک عیب تھا اور اس لئے کہ رد میں بائع کو ضرر پہنچانا ہے، اور وہ عقد کی طبیعت میں خلل ڈالنا ہے، کیونکہ مبیع جس وقت اس کی ملکیت سے نکلی اس وقت پیدا ہونے والے عیب سے محفوظ تھی، تو اگر اس پر عیب دار چیز کو لازم قرار دیا جائے تو اسے ضرر ہوگا، کیونکہ جب وہ عیب قدیم کا ضامن ہوگا تو وہ پیدا ہونے والے عیب کا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ قبضہ کے بعد واقع ہے، اور مبیع خریدار کے قبضہ میں ہے، لہذا رد کی شرط ختم ہوگئی، اور اس لئے کہ خریدار سے ضرر کو دور کرنا ضروری ہے، فوت ہونے والے جز کے مقابلہ میں، جس کا وہ عقد کی وجہ سے مستحق ہو گیا ہے، لہذا نقصان کی واپسی اور ثمن کے ذریعہ فوت ہونے والے جز کے حصہ کی واپسی متعین ہوگئی۔

اور ایک روایت میں حنفیہ اور حنابلہ نے خریدار کو واپسی کا حق نہیں دیا ہے، کیونکہ خریدار ہی واپسی سے عاجزی کا سبب ہے، ایسے فعل کے سبب سے جو اس نے مبیع میں کیا ہے، (یا جو مبیع میں اس کے ضمان میں حاصل ہوا ہے)، اور پیدا ہونے والے عیب کی وجہ سے، واپسی کو لازم قرار دینے میں بائع کو ضرر میں ڈالنا ہے کسی ایسے فعل کے بغیر جس کا اس نے ارتکاب کیا ہو (اور عیب کے بیان نہ کرنے میں اس کی کوتاہی مال کی عصمت کو نہیں روکتی ہے)، لہذا طرفین کے لئے زیادہ بہتر یہ ہے کہ پرانے عیب کا تاوان دیا جائے[1]۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۳، العنایہ ۵/ ۱۶۰، فتح القدیر ۵/ ۱۵۹، ۱۶۰، المغنی ۴/ ۱۱۳، م ۳۰۰۶، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۵۵ ۲۔

اور مالکیہ کا مذہب (اور یہی حنابلہ کی دوسری روایت ہے) کہ اس کو اس میں اختیار ہوگا کہ مبیع کو روک کر رکھے اور پرانے عیب کا تاوان لے لے یا واپس کر دے اور اس کے پاس جو عیب پیدا ہو گیا ہے اس کا تاوان دے دے، جبکہ بائع عیب حادث کو قبول نہ کرے۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر خریدار کے پاس عیب پیدا ہو جائے تو رد جبراً ساقط ہو جائے گا، پھر اگر اس پر بائع راضی ہو جائے تو خریدار اسے لوٹا دے یا اس پر قناعت کر لے، پس اگر بائع عیب دار پر راضی نہ ہو تو خریدار پیدا ہونے والے عیب کے تاوان کو مبیع کے ساتھ ملا کر لوٹا دے، یا پرانے عیب کا تاوان خود اٹھائے اور نہ لوٹائے، تو اگر ان دونوں نے ان میں سے کسی ایک امر پر اتفاق کر لیا تو وہی ہوگا ورنہ اصح یہ ہے کہ روک لینے کے مطالبہ کو قبول کیا جائے گا، اور واجب ہوگا کہ خریدار فوری طور پر بائع کو پیدا ہونے والے عیب کے بارے میں بتائے تاکہ وہ اختیار کرے، اور اگر اس نے اطلاع کرنے میں بلا عذر تاخیر کر دی تو نہ واپسی ہوگی اور نہ تاوان۔

دوسری روایت یہ ہے: اس کو اختیار ہوگا کہ اس کو واپس کر دے اور نئے عیب کا تاوان دے دے یا روک کر رکھے اور عیب قدیم کا تاوان لے لے[1]۔

خیار کا ساقط ہونا اور اس کا ختم ہونا:

۵۱ - خیار عیب عقد کے ختم ہونے سے یعنی اس کے فسخ ہونے سے ختم ہو جاتا ہے، پس خیار اس کے تابع ہو کر ختم ہو جائے گا، لیکن یہ کبھی اپنے اثرات چھوڑتا ہے، اس صورت میں جبکہ عیب دار مبیع بائع کے پاس لوٹ آئے اور اس میں خریدار کے پاس نیا عیب پیدا

(۱) الہدایہ و فتح القدیر و العنایہ ۵/ ۱۵۹، ۱۶۰، المغنی ۴/ ۱۳۱، مغنی المحتاج ۲/ ۵۸، ۵۹، شرح الروض ۲/ ۶۸، الدسوقی ۳/ ۱۲۶۔

ہو گیا ہو، جیسا کہ خیار عیب عیب دار مبیع کو روکنے اور عیب کا تاوان لینے کو اختیار کرنے کی صورت میں ختم ہو جاتا ہے، اور یہ اختیار یا تو صراحۃً ایسے قول سے واقع ہوگا جس سے رضامندی سمجھی جاتی ہو، یا ایسے تصرف سے واقع ہوگا جو رضامندی پر دلالت کرے، (اور جو رضا پر دلالت نہ کرے، تو اس سے رد ساقط ہو جائے گا اور تاوان ساقط نہیں ہوگا)۔

اور کبھی حق رد کے استعمال سے قبل عیب کے ختم ہو جانے سے خیار عیب ختم ہو جاتا ہے، اور نابالغ وغیرہ کی طرف سے ولایت کی بعض صورتوں میں، یا وکالت کی بعض صورتوں میں، خیار سے دستبردار ہونا متعین ہو جاتا ہے، کیونکہ ان میں عقد کو باقی رکھنا زیادہ بہتر اور فائدہ مند ہوتا ہے، اور ولایت اور غیر کی طرف سے نیابت زیادہ بہتر صورت کو اختیار کرنے پر مبنی ہے۔

اور یہ مخفی نہیں ہے کہ یہ ساقط کرنے والے بعض اسباب ارادی ہیں جو عاقد کی طرف سے صادر ہوتے ہیں اور بعض اسباب اس پر شرعاً واجب ہوتے ہیں یا اس کے ارادہ کے بغیر واقع ہوتے ہیں، اور اسی بنا پر ساقط کرنے والے اسباب ان عوامل کی کشاکش کی وجہ سے درج ذیل گروپوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں:

۱- واپسی سے قبل عیب کا ختم ہو جانا۔

۲- خیار کا اسقاط کے صریح الفاظ سے ساقط کرنا یا اس سے بری کرنا یا کسی مقابل کے عوض اس سے دستبردار ہونا۔

۳- حکم شرع کی بنیاد پر، کسی مصلحت کی رعایت کے پیش نظر ترک رد کا واجب ہونا۔

۴- صراحۃً عیب پر رضامندی۔

۵- رضامندی پر دلالت کرنے والے تصرفات۔

اول- واپسی سے قبل عیب کا ختم ہو جانا:

۵۲- خیار عیب (رد اور تاوان) ساقط ہو جاتا ہے جبکہ عیب واپسی سے قبل ختم ہو جائے، اس لئے کہ خیار کے برقرار رہنے کی پہلی شرط نہیں پائی گئی، اور اس میں برابر ہے کہ عیب بذات خود زائل ہو جائے یا بائع کے زائل کرنے سے ہو، شرط یہ ہے کہ تھوڑی مدت میں زوال عیب مکمل ہو اور خریدار کو ضرر پہنچائے بغیر ہو، اور اس زوال کی بعض عملی صورتیں ہیں، جن کو ابن حجر نے اپنے فتاوی میں ذکر کیا ہے، ان میں سے یہ ہیں:

تھوڑی مدت میں عیب کا تدارک خیار کے لئے مانع ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ زمین فروخت کی گئی اور مبیع میں بیج ہے، بائع نے اسے چھوڑ دینے یا اس سے زمین کو تھوڑی مدت میں خالی کرنے کا عہد کیا، تو خریدار کو اختیار نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر مکان خریدا، پھر اس کی چھت میں خرابی دیکھی یا گٹر دیکھا تو قبول لازم ہوگا، اور اس کی وجہ سے لاحق ہونے والے احسان کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی، اور اسی کے مثل ایسی زمین کا خریدنا ہے جس میں پتھر یا لکڑی دفن ہو، جو بیع میں داخل نہ ہو، اور اس کو چھوڑنا نقصان دہ نہ ہو اور اس کا اکھاڑنا نقصان دہ ہو جو خیار کو ساقط کر دے، کیونکہ (اس کو) منتقل کرنا اس کی قیمت کو کم کر دے گا، یا اس کے لئے ایسی مدت کی ضرورت ہوگی جس کے لئے اجرت ہوگی، (اور اس کے چھوڑ دینے میں جو احسان ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ایک عقد کے ضمن میں ہے) اور یہ ترک اعراض ہے نہ کہ تملیک، لہذا بائع کو اس میں رجوع کا حق ہوگا، تو جب وہ رجوع کرے گا، تو خریدار کا خیار لوٹ آئے گا، پس اگر اس چیز کو اسے ہبہ کی شرائط کے ساتھ ہبہ کر دیا تو اسے قبول کرنا لازم ہوگا، اور اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، اور بائع کے لئے رجوع کا حق نہ ہوگا[۱]۔

(۱) الفتاوی الکبری لابن حجر الہیتمی ۲/ ۲۴۴۔

چھوڑ دینے سے احسان لاحق ہوئے بغیر عیب کا زائل ہونا اس صورت میں ہے جبکہ خریدار نے جانور کو نعل لگوادی پھر اس کا عیب ظاہر ہوا تو اگر نعل کو اکھاڑا جائے، جانور عیب دار ہوگا اور رد ممنوع ہوگا اور اگر اسے چھوڑ دے تو اسے رد کا اختیار ہوگا، اور بائع کے لئے قبول سے انکار کا حق نہیں ہوگا۔

اس میں احسان نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز عقد کے ضمن میں واقع ہوتی ہے، وہ اس کے خرچ کرنے والے کی غرض کے حصول کے مقابلے میں ہوتی ہے، تو اس میں احسان کی حقیقت نہیں پائی گئی، بالخصوص جبکہ اس کے ساتھ قبول کرنے پر اس کے لئے شارع کا اجبار شامل ہوگیا تو وہ اس کو ناپسند کرنے والا ہے، اور کسی چیز کو ناپسند کرنے والے کو کسی طور پر احسان لاحق ہونے کا وہم بھی نہیں ہوسکتا ہے [۱]۔

دوم-مصلحت کی رعایت کی بنیاد پر ترکِ رد کا وجوب:

۵۳ - اس کی صورت یہ ہے کہ مصلحت عیب دار مبیع کو روکنے میں ہو، اور عاقد تصرف کے اعتبار سے پابند ہو: اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد میں غبطہ ہو یعنی بازاری قیمت طے شدہ قیمت سے زیادہ ہو، اور اس کی چند صورتیں ہیں:

الف- اگر خریدار مفلس (دیوالیہ) ہو، کیونکہ اس حالت میں رد کی صورت میں قرض خواہوں پر تقسیم کرنے کو فوت کرنا ہوگا۔

ب- اگر ولی اپنے زیر ولایت شخص کے لئے ایسی حالت میں خریدے جس میں اس کے لئے خریداری اپنے واسطے صحیح ہوتی ہے، جیسا کہ اسے صحیح خریدا پھر وہ قبضہ سے پہلے عیب دار ہوگیا، کیونکہ رد ایسا تصرف ہے جو زیر ولایت شخص کے حق کو نقصان پہنچانے والا ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگا۔

(۱) الفتاوی الکبری لابن حجر ۲/ ۲۴۳۔

ج- یا مضاربت کا عامل ہو اور مالک نے رد کے مطالبہ کی صراحت نہ کی ہو، اسی علت کی وجہ سے [۱]۔

سوم-صریح اسقاط یا اس سے بری کرنے کے ذریعہ خیار کو ساقط کرنا:

۵۴ - حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ خریدار کا خیار عیب کو ساقط کرنا جائز اسقاط ہے، کیونکہ خیار خالص خریدار کا حق ہے، تو اس کے لئے اس سے دستبردار ہونے کا حق ہے، اور وہ اس صورت میں خیار رؤیت کے مخالف ہے، جو صریح اسقاط کے ذریعہ ختم نہیں ہوتا، کیونکہ یہ خیار حکمی ہے، شرع کے ذریعہ ثابت ہوا ہے بلکہ تبعاً اور ضمناً ساقط ہوتا ہے۔

یہ خیار رد کو ساقط کرنے کے بارے میں ہے، بہر حال تاوان کے رجوع کا حق (نقصان ثمن) تو معاملہ اسی طرح ہے، یعنی صریح طور پر باطل کرنا جائز ہوگا، کیونکہ یہ اس کا حق ہے جیسا کہ عیب کی وجہ سے رد کا اختیار ہے اس لئے کہ یہ شرط کے ذریعہ ثابت ہے، (اور یہ سلامتی ہے جس کی شرط عقد میں دلالۃً لگائی گئی ہے) اور انسان کو اپنے حق میں باقاعدہ طور پر تصرف کا حق ہے، اسے وصول کرے یا ساقط کرے [۲]۔

اور اسقاط ہی کے مثل حکم میں ابراء ہے، اس طور پر کہ خریدار بائع کو عیب سے بری کردے، کیونکہ (ابراء) اپنی حقیقت کے اعتبار سے اسقاط ہے، اور اس جگہ خریدار کو ولایت اسقاط حاصل ہوتی ہے کیونکہ خیار اس کا حق ہے، اور محل سقوط کے قابل ہے [۳]۔

شافعیہ کے نزدیک خیار کسی عوض کے ذریعہ ساقط نہیں ہوتا ہے، چنانچہ ابن حجر الہیثمی سے ردعیب کے ترک کے لئے عوض دینے کے

(۱) تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۴/ ۱۴۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۲۸۲۔

(۳) البدائع ۵/ ۲۸۲۔

بارے میں سوال کیا گیا، کیا یہ جائز ہوگا خلع کے عوض کی طرح؟ تو انہوں نے جواب دیا: ''خیارعیب کے چھوڑنے کے مقابلے میں عوض کا صرف کرنا جائز نہیں ہوگا، نہ تو اجنبی کی طرف سے اور نہ بائع کی طرف سے، کیونکہ یہ خیار فسخ ہے، تو غیر متقوم ہونے کی وجہ سے یہ خیار تروی (غوروفکر کے لئے خیار) کے مشابہ ہوگیا''(۱) اور یہ تاوان سے مختلف ہے، کیونکہ تاوان سرے سے ترک خیار کا عوض ہی نہیں ہے، بلکہ یہ خیار کا اعتراف کرکے اور اس کے مضمون پر عمل کرکے نقصان ثمن کی قیمت لگانا ہے۔

چہارم-صراحۃً عیب پر رضامند ہونا:

۵۵- خریدار کا عیب پر راضی ہوجانا، عیب پر علم کے بعد جبکہ صریح طور پر رضامندی کا اظہار کرے، جیسے: میں عیب پر راضی ہوگیا، میں نے خیارعیب کو ساقط کردیا، میں نے عقد کو نافذ کردیا، میں نے اسے جاری کردیا، اور اس کے علاوہ دوسرے الفاظ جن سے رضا معلوم ہو، تو خیار سرے سے ساقط ہوجائے گا، یعنی رد کا حق اور تاوان ایک ساتھ ختم ہوجائے گا۔

یہ اس وجہ سے ہے کہ رد کا حق اس سلامتی کے فوت ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے جس کی شرط عقد میں دلالۃً لگائی گئی ہو، اور جب خریدار عیب کے علم کے بعد اس پر راضی ہوگیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خریدار اس شرط سے دستبردار ہوگیا ہے، یا یہ کہ اس نے ابتداءً یہ شرط نہیں لگائی تھی، اور یہ کہ اس نے دلالۃً سلامتی کی شرط نہیں لگائی تھی، اور خیار تو اس کی رعایت میں ثابت ہوا تھا، پس جب اس نے اپنی رعایت نہیں کی اور ضرر پر راضی ہوگیا تو اسے اس کا اختیار ہے۔

اور یہی حال اس صورت میں ہے جبکہ عیب کے ساتھ رضامندی نقصان ثمن کے مطالبہ کے حق کو شامل ہو، جیسے کہ اگر مبیع خریدار کے قبضہ میں کم ہوگئی، اور نقصان کے سبب سے واپسی ممتنع ہوگئی اور تاوان واجب ہوگیا، لیکن خریدار نے اس وقت عیب پر اپنی رضامندی ظاہر کردی تو خیار مکمل ساقط ہوجائے گا۔

پنجم-رضامندی پر دلالت کرنے والے تصرفات:

۵۶-عیب پر رضامندی یا تو صراحۃً ہوگی یا دلالت کے ذریعہ، اور اس کا محل افعال (یا تصرفات) ہیں، اور وہ یہ ہے کہ خریدار کی طرف سے (عیب کے علم کے بعد) مبیع میں ایسا تصرف پایا جائے جو عیب کے ساتھ رضامندی پر دلالت کرے۔

کاسانی نے کہا ہے: ہر وہ تصرف جو خریدار کی طرف سے خریدی ہوئی چیز میں عیب کے علم کے بعد پایا جائے جو عیب کے ساتھ رضامندی پر دلالت کرے وہ خیار کو ساقط کردے گا(۱)۔

اور اس ساقط کرنے والے کی بہ نسبت تصرفات کو تین اقسام میں تقسیم کرنا ممکن ہے:

ا-مبیع کے استعمال، اس سے آمدنی حاصل کرنے اور اس سے انتفاع سے متعلق تصرفات:

۵۷- اور یہ جس طرح بھی ہو، اس چیز کی ذات میں کمی پیدا کئے اور اسے تلف کئے بغیر جیسے کپڑے کا پہننا، اور جانور پر سواری کرنا (بشرطیکہ یہ سواری کرنا واپس کرنے کے لئے یا پانی پلانے یا چارہ خریدنے کے لئے نہ ہو) اور زمین کو سیراب کرنا، یا اس میں کاشت کرنا یا اسے کاٹنا، یا مبیع کو بیع یا اجارہ کے لئے پیش کرنا، یا اس کا دوا کرانا اور اس سے خدمت لینا اگرچہ ایک ہی مرتبہ کیوں نہ ہو، پس جب خریدار نے اس

(۱) الفتاوی الکبری لابن حجر ۲/ ۱۳۶، ۱۳۷۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۸۲۔

کے ذریعہ مبیع میں اپنے عیب کے علم کے باوجود تصرف کردیا تو اس سے اس کی رضامندی سمجھی جائے گی، اور یہ اس کے باقی رکھنے کے ارادے کی دلیل ہوگی، اور امور باطنہ میں کسی شئی کی دلالت (جیسے رضامندی) اس کے قائم مقام ہوتی ہے[1]۔

۲-مبیع کو تلف کرنے والے تصرفات:

۵۸-اس سے مراد وہ تصرفات ہیں جو استعمال کرنے کے طور پر نہ ہوں، جیسے کپڑے کو پھاڑنا، اور جانور کو قتل کردینا، تو اس قسم کا تصرف اس کی مصلحت میں نہیں ہے، اور اس کے ذریعہ خیار ساقط ہوجائے گا[2]۔

۳-اپنی ملکیت سے نکالنے کے تصرفات:

۵۹- جب خریدار نے مبیع کو اپنی ملک سے نکال دیا، جس کی صورت یہ ہے کہ مالک بنانے والے عقود میں سے کوئی عقد کرلیا جیسے بیع، یا ہبہ (حوالگی کے ساتھ) یا صلح، پھر اس میں پرانے عیب پر مطلع ہوا، تو اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ بائع کی طرف مبیع کی واپسی دشوار ہے، اس حالت میں پہلے خریدار اور اس کے بائع کے درمیان بیع کے فسخ کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے کہ مبیع کے ساتھ خریدار ثانی کا حق متعلق ہے، کیونکہ بیع کے ذریعہ وہ اسے روکنے والا ہوگیا، تو وہ رد کو فوت کرنے والا قرار پائے گا، اور چونکہ اس جگہ رد کا ممتنع ہونا خریدار کے سبب سے ہے تو اس کے لئے نقصان ثمن کے مطالبہ کا حق بھی نہ ہوگا، کیونکہ اس کی شرائط میں سے یہ ہے کہ رد کا ممتنع ہونا خریدار کے سبب سے نہ ہو، اور عیب کے علم کے باوجود ان تصرفات پر پیش قدمی عیب پر رضامندی اور خیار کے جڑ سے ساقط ہونے کی دلیل ہے۔

(۱) فتح القدیر والعنایہ ۵/۱۷۷، ۱۷۸، البدائع ۵/۲۸۲، رد المحتار ۵/۹۰، ۹۱۔
(۲) شرح مختصر الطحاوی لقاضی خان منقول از حاشیۃ الشلبی علی الزیلعی ۴/۳۶۔

لیکن اگر تصرف کو ختم کردیا اور اس کے پاس مبیع (مثلاً) خیار شرط یا خیار رؤیت کے ذریعہ لوٹا دی گئی، تو اگر قبضہ سے قبل ہو تو (بالاجماع) اسے حق ہوگا کہ اپنے بائع پر اسے لوٹا دے چاہے لوٹانا قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ ہو یا آپسی رضامندی کے ذریعہ ہو، اور اگر قبضہ کے بعد ہو تو اگر قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ ہو تو اسے حق ہوگا کہ اپنے بائع پر (بلا اختلاف) لوٹا دے، اور اگر بائع کا اسے قبول کرنا قاضی کے فیصلہ کے بغیر کے ہو تو اس کو حق نہیں ہوگا کہ اسے واپس کرے[1]۔

۶۰- (یہ حنفیہ کا مذہب ہے)، جس پر باب قائم کیا گیا ہے، اور اس میں حنابلہ کی رائے داخل ہے، ان کے علاوہ دوسرے فقہاء کی آراء مختلف ہیں، چنانچہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر یہ تصرفات عوض کے ذریعہ ہوں تو خیار کو ساقط کردیں گے، رد اور تاوان دونوں کو ایک ساتھ، اور اگر بغیر عوض کے ہوں تو اس کے لئے ثمن کا نقصان ہوگا، اور ان کی دلیل یہ نظر یہ ہے کہ عوض حاصل کرنے سے فوت ہونے والے عیب کی تلافی کی جائے گی، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ فرق کیا جائے گا، اس تصرف کے درمیان جس کے ذریعہ خریدار کے لئے مبیع کی واپسی کی امید نہ ہو، جیسے وقف، یہ رد کے لئے مانع ہوگا، اور اس تصرف کے درمیان جس کے ساتھ اس کی ملکیت کے لئے واپسی کی امید ہو، جیسے بیع تو یہ خیار کو ساقط کردے گا، اور حنابلہ تمام تصرفات میں حکم کو مطلقاً رکھتے ہیں، (جب عیب سے ناواقف شخص تصرف کرے) تو یہ لوٹانے سے مانع ہے، اور عیب کی وجہ سے ثمن میں جو کمی ہوئی ہے

(۱) تبیین الحقائق ۴/۳۵، ۳۷، فتح القدیر ۵/۱۶۰، البدائع ۵/۲۸۲، ۲۸۹، اور اگر خریدار نے اسے فروخت کردیا یا اسے ہبہ کردیا پھر عیب کا علم ہوا تو نقصان کو واپس نہیں لے گا، کیونکہ امتناع رد اس جگہ خریدار کی جانب سے ہے، کیونکہ بیع کے ذریعہ وہ رد سے رکنے والا ہوگیا، کیونکہ خریدار اس کے قائم مقام ہوگیا، پس وہ رد کو باطل کرنے والا ہوگیا جو کہ (اس کا) حق ہے، لہٰذا وہ کسی چیز کو واپس نہیں لے گا، اور خیار کو ساقط کرنے والے تصرفات میں سے غلام کے آزاد کرنے، اس کے مکاتب بنانے یا اس کو مدبر بنانے کو ذکر کیا ہے۔

اس کو واپس لے گا، اس لئے کہ اس نے اپنی ملکیت میں عیب سے ناواقف ہونے کی حالت میں تصرف کیا ہے، لہذا اس کے تصرف میں عیب سے راضی ہونے پر دلالت نہیں ہوگی، لہذا اس کا اثر رد کے ممتنع ہونے تک محدود ہوگا[1]۔

خیارعیب کا اثبات:

۶۱ - ابن رشد نے ذکر کیا ہے کہ جب خریدار اور بائع خیارعیب کے احوال میں سے کسی حالت پر اتفاق کرلیں تو اس حالت کے ساتھ مخصوص حکم ثابت ہوجائے گا، پس اگر بائع نے موجود عیب کے دعوی کا انکار کردیا تو یا تو وہ عیب کے وجود کا انکار کرے گا یا اس کے قدیم ہونے کا۔

پس عیب کے انکار کی صورت میں یا تو اس کے جاننے میں سبھی لوگ برابر ہوں گے، اس صورت میں دو عادل گواہ کافی ہوں گے چاہے وہ جن لوگوں سے بھی تعلق رکھتے ہوں، یا مخصوص طور پر اس عیب کا علم کسی خاص علم کے ماہرین کو ہوسکتا ہے، تو اس صنعت والوں کی شہادت ضروری ہوگی، اور مالکیہ کے مذہب میں اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ کتنے لوگ کافی ہوں گے:

ایک قول یہ ہے: دو عادل ضروری ہیں، اور دوسرا قول ہے: اس میں عدالت، عدد اور اسلام شرط نہیں ہے۔

اور یہی حال اس صورت میں ہے جبکہ ان کا اختلاف اس کی قیمت میں مؤثر ہونے اور اس کے پرانے اور نئے ہونے کے بارے میں ہو، پھر ان کے جوابات پر گفتگو نہیں کی اس پر اکتفا کرتے ہوئے کہ ان کے احوال اثبات کے معروف اصولوں کے تابع ہوں گے[2]۔

(۱) فتح القدیر ۵/۱۵۹، ۱۶۲، البدائع ۵/۲۸۹، شرح التحفۃ بحاشیۃ الشروانی ۴/ ۳۶۲، المقدمات لابن رشد ۸/ ۲۴۸، الخرشی ۵/ ۱۳۰، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۲۳، ۱۲۵، م ۳۰۲۳، ۳۰۲۷۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۸۳۔

عیب کا اثبات، اور اس میں اختلاف:

۶۲ - عیب کے بارے میں دعوی اور اس میں خصومت یا تو دلیل کی محتاج ہوگی، یا خصم کی طرف سے اسے نزاع پیش آئے گا، اور عاقدین کے درمیان مسائل عیب کی مختلف قسموں یعنی ان کا قدیم اور حادث ہونا اور کیا واپسی رد کی ہوئی شئ کی ہوگی یا اس کے علاوہ کی......الخ۔

اور مالکیہ اور شافعیہ کے مذہب میں عیب اور رد بالعیب کے سبب کے بارے میں فروخت کنندہ اور خریدار کے اختلاف کے متعلق تفصیلات ہیں، جن میں اکثر اثبات کے عمومی طریقوں کے تابع ہیں، مدعی اور منکر کے تصور کے بعد۔

جیسا کہ حنابلہ نے عیب کے قدیم اور اس کے حادث ہونے کے بارے میں اختلاف سے بحث کی ہے جو اثبات کے عام طریقوں سے الگ نہیں ہے، لیکن ان حضرات نے ہمارے موضوع کے ساتھ خاص ایک بات یہ ذکر کی ہے کہ ایسے عیب کے بارے میں جس میں ایک کا ہی قول محتمل ہے، اور خریدار نے اس کے قدیم ہونے کا دعوی کیا ہو، جیسے تازہ زخم، اس شخص کا قول بغیر یمین کے معتبر ہوگا جو اس کا دعوی کرتا ہے[1]۔

اور اس کی تفصیل: ''قضا'' اور ''دعوی'' کی اصطلاحات میں ہے۔

خیارعیب کا منتقل ہونا:

۶۳ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خیارعیب مستحق خیار کی موت سے وارث کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۳۲، ۱۳۳، اور اس کے علاوہ شروح خلیل، شرح الروض ۲/ ۷۱، ۷۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۲ طبع دوم، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۲/ ۲۶۲، الاقناع ۲/ ۱۰۱، المغنی ۴/ ۱۲۵، ۱۲۶، م ۳۰۲۸۔

خیارغبن

تعریف:

۱-غبن لغت میں نقص کے معنی میں ہے،اس کا فعل :غَبَنَ، (ضرب کے باب سے آتا ہے)، کہا جاتا ہے''غبنه فانغبن''یعنی اس نے کمی کی تو کمی ہوگئی،اور غُبِنَ فعل مجہول (مفعول کی بناپر)''فهو مغبون'' یعنی ثمن یا اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں کمی کی گئی۔

اور ''غبنهٔ في البيع والشراء غبنًا وغبينة'' (اور یہ اسم مصدر ہے) یعنی اس پر غالب آگیا، اور قاموس میں ہے:''غبنهٔ في البيع'' اسے بیع میں دھوکہ دیا[1]۔

اور غبن کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے مستفاد ہے، (جیسا کہ حنفیہ میں سے ابن نجیم نے کہا ہے) کہ'' خرید وفروخت میں قیمت کے اندر کمی کردینے کا نام'' غبن'' ہے''، اور اسی کے مثل باقی عقود معاوضات میں بدل میں کمی کردینا ہے، اور اس جگہ نقص کا معنی جبکہ دھوکہ کھانے والا خریدار ہو، یہ ہے کہ اہل تجربہ کے نزدیک مبیع کی جو زیادہ سے زیادہ قیمت ہو اس کے مقابلے میں ثمن کا کوئی جزء نہ ہو۔

اور اگر دھوکہ کھانے والا بائع ہو تو ثمن میں نقص حقیقی ہوگا[2]۔

(۱) المصباح المنیر ،المغرب، مقاییس اللغۃ، رد المحتار ۱/ ۱۵۹۔
(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۶۹۔

غبن کے ساتھ مربوط خیارات:

۲-بہت سے مقامات میں غبن کی تاثیر ہے، مگر یہ کہ کبھی اس کے ساتھ حکم کا تعلق صراحۃً ہوتا ہے، اور کبھی کسی مادی سبب کے ساتھ ہوتا ہے، جو اس سے زیادہ واضح ہوتا ہے، اور یہی تنہا مؤثر ہے، یا مؤثرات میں سے ایک ہے۔

پس وہ مقامات جن میں یہ مؤثر ہوتا ہے یہ ہیں: اجناس متحدہ میں سودی تبادلے، احتکار اور منہی عنہ بیوع کی اقسام، جیسے نجش، تلقی رکبان، اور شہری کی دیہاتی کے لئے خرید وفروخت، اور مصراۃ اور اس جیسی فعلی دھوکہ کی صورتیں، اور دوسرے کی بیع پر بیع، (یعنی عاقدین کے درمیان کسی اجنبی کا داخل ہونا تاکہ وہ خود اپنے لئے خرید وفروخت کرلے)، اور بیع مسترسل، اور بیوع امانۃ، اور قولی دھوکہ کی حالت جو غبن سے متصل ہو، اسی لئے ضروری ہے کہ اس غبن کے عام احکام کو خاص طور سے بیان کیا جائے جس کے سبب سے چند خیارات پیدا ہوتے ہیں، جن کے سلسلہ میں نفی اور اثبات کے درمیان فقہاء کے مذاہب مختلف ہیں۔

اور ابن قدامہ نے غبن کو تین خیارات کا مدار قرار دیا ہے، اور وہ یہ ہیں[1]:

۱- تلقی الرکبان، جبکہ ان سے دھوکہ کے ساتھ خریدلے (یا فروخت کرے)۔

۲-بیع نجش، خریدار کو دھوکہ میں مبتلا کرنے کے لئے سامان کی قیمت میں ایسا شخص زیادتی کرے جو بائع کی مصلحت کے لئے کام کرتا ہے اور خود خریدنے کا ارادہ نہیں رکھتا۔

۳-مسترسل:[2] اس میں شک نہیں ہے کہ خیار مسترسل خالص

(۱) المغنی ۳/ ۵۲۲ طبع چہارم، م ۲۷۷۷۔
(۲) مسترسل سے مراد وہ شخص ہے جو سامان کی قیمت سے ناواقف ہو اور خرید و فروخت اچھی طرح سے نہ کرسکتا ہو، امام احمد نے کہا ہے: مسترسل سے مراد وہ

خیارات غبن کے قبیل سے ہے، کیونکہ یہاں دھوکہ دہی نہیں ہے جو اس شخص کے ساتھ کی جارہی ہو، بلکہ یہ خیانت ہے جو بائع کی جانب سے صادر ہوتی ہے، جبکہ خریدار اس کی طرف مائل ہوگیا تھا اور اس نے قیمت میں بھاؤ تاؤ کرنا چھوڑ دیا، اور بائع کی پناہ میں آیا تا کہ اسے دھوکہ سے نجات دلائے تو اس نے اسے دھوکہ میں مبتلا کردیا، لہذا یہ حقیقۃً خیارغبن ہے۔

غبن، اور اس کے خیار کو مستلزم ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فقہاء مذاہب کے نقطہائے نظر کی تلخیص حسب ذیل ہے:

حنفیہ: جس کو دھوکہ دیا جائے اس کے لئے خیار کے قائل نہیں ہیں، مگر جبکہ وہ دھوکہ کھایا ہوا ہو راجح قول کی بنیاد پر، یا قاصر کے لئے غبن ہو۔

مالکیہ: (ایک روایت) کے مطابق مطلقاً دھوکہ دیئے جانے والے شخص کے لئے خیار کے قائل ہیں، یا یہ کہ جب وہ اپنے بائع کے لئے مسترسل ہو۔

شافعیہ: (ایک روایت) کے مطابق خیار کے قائل ہیں۔

حنابلہ: اثبات خیار کو اس کے ساتھ محدود رکھتے ہیں جو مسترسل ہو اور دھوکہ کھایا ہو۔

غبن معتبر کا ضابطہ اور اس کی شرط:

۳-غبن جو شریعت میں آیا ہے، وہ غبن فاحش ہے، اور غبن جب مطلق بولا جاتا ہے تو اسی پر محمول ہوتا ہے، جب بھی واپسی کے مقام پر ذکر کیا گیا ہو۔

اور غبن فاحش سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں حنفیہ کا مسلک، مالکیہ کا راجح قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ غبن کی تحریر میں تاجروں کی عادت کا اعتبار ہے، اس سلسلے میں اگر چہ ان فقہاء کی عبارتیں مختلف ہیں لیکن سب کا نتیجہ اور حاصل وہی ہے۔

اور اعتبار قیمت لگانے والوں کی قیمت کا ہوگا، کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں، جن کی طرف عیوب کے معاملے میں اور اس جیسے دوسرے ان معاملات میں رجوع کیا جاتا ہے جو معاملات میں تجربہ کا تقاضا کرتے ہیں [۱]۔

اور مالکیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کا دوسرا قول یہ ہے کہ غبن میں معتبر ایک تہائی ہے، اور مالکیہ کا تیسرا قول یہ ہے: جو ایک تہائی سے زائد ہو [۲]۔

خیارغبن کی شرط:

۴-خیارغبن حاصل ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس کو دھوکہ دیا جائے وہ عقد کرتے وقت غبن میں واقع ہونے سے ناواقف ہو، اور اسی حالت کے بارے میں حضرت حبان کی حدیث وارد ہوئی ہیں [۳] جس کے ذریعہ بعض قائلینِ خیار استدلال کرتے ہیں، (اور اس میں ہے کہ اس جگہ دھوکہ یا غبن نہ ہونے کی شرط لگائی جائے) اور اگر وہ غبن سے واقف تھا پھر بھی اس نے عقد کرلیا تو اس کے لئے خیار نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اسے اپنی طرف سے کیا ہے، تو گویا کہ اس نے اپنی مرضی سے اپنا حق ساقط کردیا [۴]۔

= شخص ہے جو قیمت کم نہیں کراتا ہے، تو اس نے بائع پر پورا اعتماد کیا، چنانچہ بائع نے اسے جو دیا لے لیا، نہ بھاؤ تاؤ کیا، نہ اسے دھوکہ دہی کا علم ہوا، المغنی ۳/ ۵۸۴۔

(۱) رد المحتار ۴/ ۱۵۹، البحر الرائق ۷/ ۱۶۹، جامع الفصولین ۲/ ۳۱، الفتاوی الخیریہ ۱/ ۲۲۰، شرح المجلۃ لعلی حید عند المادہ/ ۱۶۵، البدائع ۶/ ۳۰۔

(۲) الحطاب شرح خلیل ۴/ ۴۷۲۔

(۳) حدیث حبان بن منقذ، خیار کی بحث میں گذر چکی ہے اور اس کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۴) البحر الزخار ۳/ ۳۵۴، المکاسب/ ۲۳۵، ۲۳۶۔

خیارغبن کا حکم:

۵-جب یہ ثابت ہوجائے کہ دھوکہ کھانے والا مسترسل (یعنی اعتماد کی بنیاد پر معاملہ کرنے والا) ہے اور غبن معمولی نہیں ہے تو دھوکہ کھانے والے کو اختیار ہوگا کہ عقد کو فسخ کردے یا مفت میں اسے نافذ کردے، یہی حکم ہے نہ کہ اس کے علاوہ، یعنی اگر دھوکہ کھایا ہوا شخص اس چیز کو روک لے جس میں اسے دھوکا ہوا تو اسے تاوان کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، اور وہ اس جگہ تاوان غبن کی مقدار ہے[1]۔

خیارغبن کو ساقط کرنے والی چیزیں:

۶-خیار غبن (دھوکہ دینے کے ساتھ) حنفیہ کے نزدیک (جیسا کہ مجلّہ عدلیہ میں ہے)، حسب ذیل صورتوں میں ساقط ہوجاتا ہے:

۱- مبیع کا ہلاک ہوجانا، یا اس کو ہلاک کردینا یا اس میں تبدیلی ہوجانا یا اس کا عیب دار ہوجانا، اور ہلاک کرنے کے حکم میں حق غیر کا متعلق ہوجانا ہے، اور اسے حق نہیں ہے کہ مبیع کی قیمت کے نقصان کے مقابلہ میں کسی چیز کا دعوی کرے۔

۲-غبن کا علم ہونے کے بعد خاموشی اختیار کرنا اور تصرف کرنا: پس جب دھوکہ کھائے ہوئے شخص نے مبیع میں اپنے غبن کے علم کے بعد مالکانہ تصرف کیا جس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً اس نے مبیع کو بیع کے لئے پیش کیا، تو حق فسخ ساقط ہوجائے گا۔

۳-دھوکہ کھائے ہوئے شخص کی موت: لہذا دعوی (غبن کے ساتھ دھوکہ دینا) وارث کی طرف منتقل نہیں ہوگا، جہاں تک دھوکہ دینے والے کی موت کی بات ہے تو وہ خیار غبن سے مانع نہیں ہے[2]۔

(۱) المغنی ۴؍۱۰۲، دلیل الطالب ص ۱۱۰۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ (مذہب حنفی سے ماخوذ) دفعات؍ ۳۵۸، ۳۶۰۔

بھاؤ تاؤ کرنے کی صورت میں خیارغبن:

۷-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ بھاؤ تاؤ کرنے کی صورت میں خیار غبن کے قائل نہیں ہیں، اور اسی طرح مالکیہ راجح قول کے مطابق، یہ حضرات اور حنابلہ خیار غبن کو مسترسل کے ساتھ منحصر کرتے ہیں، (جیسا کہ آگے آئے گا) اور حنفیہ اور مالکیہ کا خاص طور سے تذکرہ خیار غبن کے بارے میں ان کے مذہب کی تحقیق کے لئے ضروری ہے۔

مذہب مالکی میں خیارغبن:

۸-کتب خلافیات میں غبن محض کے خیار کے بارے میں مالکیہ سے مختلف باتیں منقول ہیں اور ان کے نزدیک راجح خیار کا نہ ہونا ہے، شراح خلیل نے راجح قرار دیا ہے کہ جو غبن غیر مسترسل کو ہو اس میں خیار نہیں ہے، چاہے جتنا زیادہ ہو[1]۔

اور مالکیہ میں سے ابن عبد السلام نے مذہب مشہور (غبن مجرد کے ساتھ لزوم عقد) کے لئے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت جابرؓ کا اونٹ خریدا، تو آپ ﷺ نے ان سے بھاؤ تاؤ کرتے ہوئے فرمایا: ''کیا اسے ایک درہم میں فروخت کروگے؟ تو انہوں نے کہا: نہیں، پھر ثابت ہوا کہ انہوں نے پانچ اوقیہ چاندی کے عوض فروخت کیا اس شرط پر کہ انہیں اس پر سوار ہوکر مدینہ جانے کا حق ہوگا[2]، پس ثمن اول اخیر کی بہ نسبت غبن ہے، اور اگر اس کے ساتھ خیار ہوتا تو نبی کریم ﷺ ہرگز اس کا اقدام نہ کرتے[3]۔

(۱) الحطاب ۴؍۴۰۷، ۴۷۲۔

(۲) حدیث جابرؓ کی روایت بخاری (الفتح ۵؍۳۱۴ طبع السلفیہ)، مسلم (۳؍۱۲۲۳ طبع الحلبی) اور احمد (۳؍۳۷۶ طبع المیمنیہ) نے کی ہے۔

(۳) الحطاب ۴؍۴۶۹۔

حنفیہ کے نزدیک غبن کا حکم:

۹-حنفیہ کے مذہب میں بیع مساومہ میں غبن مجرد کے بارے میں اختلاف ہے، جبکہ وہ دھوکہ دہی سے خالی ہو، اس میں تین روایتیں ہیں:

۱- غبن فاحش کی وجہ سے مطلقاً رد نہیں کیا جائے گا، (خواہ اس میں دھوکہ دہی ہو یا نہ ہو)۔

۲-غبن فاحش کی وجہ سے مطلقاً رد کرنے کا حق ہوگا، (دھوکہ دہی سے قطع نظر)۔

۳-غبن فاحش کی وجہ سے رد کرنے کا حق ہوگا، اگر اس کے ساتھ دھوکہ دہی شامل ہو، یعنی جس کے ساتھ غبن کیا گیا ہے اس کے لئے مطلقاً خیار نہیں ہوگا، بلکہ اس مغبون کو ہوگا جس کو دھوکہ دیا گیا ہو، اور یہی ان حضرات کے نزدیک راجح ہے [۱]۔

خیارِ غبن مسترسل:

مسترسل کی تعریف:

۱۰-مالکیہ نے مسترسل کی یہ تعریف کی ہے: وہ اپنے بائع پر اعتماد کر کے معاملہ اس کے حوالہ کر دیتا ہو [۲]۔

حنابلہ کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے: سامان کی قیمت سے ناواقف ہو، اور اچھی طرح خرید وفروخت نہ کر پاتا ہو، اور اس جگہ یہ بات مدِّ نظر رہے کہ مدار وصف اخیر پر ہے، اور وہ خرید وفروخت کا تجربہ نہ ہونا ہے، جہاں تک سامان کی قیمت سے ناواقفیت کی بات ہے تو ہر مغبون اس کا شکار ہوتا ہے، کیونکہ اگر وہ قیمت جانتا تو نقصان پر ہرگز راضی نہ ہوتا، الا یہ کہ کوئی سخت مجبوری ہو یا سامان کی خریداری میں حد سے زیادہ دلچسپی کی وجہ سے واقعی قیمت سے زیادہ خرچ کرنے

(۱) رد المحتار ۴/ ۱۵۹، ۱۶۱، تحبیر التحریر فی ابطال القضاء بالفسخ بالغبن الفاحش بلا تغریر اور یہ ان کے مجموعہ رسائل ۲/ ۶۸، ۸۲ میں ہے۔

(۲) الحطاب ۴/ ۴۷۱۔

پر آمادہ ہوا اور پہلے سے غبن کا علم ہونا خیار کو ساقط کرنے والا ہے۔

اور حنابلہ کے یہاں مسترسل کی ایک دوسری تعریف ہے جو امام احمدؒ کے کلام سے ماخوذ ہے: وہ یہ ہے کہ وہ ایسا شخص ہے جو اچھی طرح قیمت کم نہ کرا پاتا ہو، اور دوسرے لفظوں میں: جو قیمت کم نہ کراتا ہو، اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے شخص کو غبن کے بغیر مناسب قیمت تک رسائی کے لئے گفت وشنید کا تجربہ کم ہوتا ہے اور دوسرا شخص وہ ہے جو بھاؤ تاؤ اور قیمت کم کرانے کا طریقہ اختیار نہ کرتا ہو، خواہ وہ قیمت سے واقف ہو یا ناواقف، ابن قدامہ نے کہا ہے: بہر حال وہ شخص جو اس سے واقف ہو اور وہ شخص جو اگر توقف کرتا تو جان لیتا اگر اس نے معاملہ ختم کرنے میں جلدی کی پس دھوکہ کھا گیا تو اس کے لئے خیار نہیں ہوگا [۱]۔

خیارِ غبن مسترسل (مالکیہ کے نزدیک):

۱۱-مالکیہ میں سے خلیل نے صراحت کی ہے کہ غبن کی وجہ سے مبیع واپس نہیں کیا جائے گا، اگرچہ غبن اس سے زیادہ ہو جتنا عادۃً ہو جایا کرتا ہے، اور اس کے شارحین نے بطور افادہ ذکر کیا ہے کہ یہی مذہب کا مشہور قول ہے، اور اس جگہ ایک قول یہ ہے کہ مبیع کو واپس کر دیا جائے گا، بہر حال اگر غبن معمولی ہو تو اس پر اتفاق ہے کہ اس کے ساتھ عقد لازم ہو جائے گا اور مبیع کو واپس کرنے کا حق نہ ہوگا۔

اور ابن رشد نے مقدمات میں ذکر کیا ہے کہ غبن کا حکم بیع کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، پس بیع مکایسہ (مساومہ) میں غبن نہیں ہے، (انہوں نے کہا ہے کہ) ''اور میں مذہب میں اس سلسلہ میں اس کے خلاف کوئی صراحت نہیں جانتا ہوں'' اور جبکہ انہوں نے اس شخص کا رد کیا جس کو اشہب کے سماع کے مسئلہ کو اختلاف پر محمول کرنے کے

(۱) المغنی م ۲۷۷، ۳/ ۳۹۸، الفروع ۴/ ۹۷۔

بارے میں وہم ہو گیا، اس کے بعد انہوں نے بعض اہل بغداد کی اس نقل کی طرف اشارہ کیا کہ اگر غبن ایک تہائی سے زیادہ ہو تو اس کی وجہ سے رد کرنا واجب ہوگا، اور اسے غور وفکر کا محل قرار دیا، اور جہاں تک بیع الاستنامہ اور استرسال کا تعلق ہے تو اس طرح خرید وفروخت جائز ہے، اور خرید وفروخت میں غبن کا اعتبار جبکہ استرسال اور استنامہ کے طور پر ہو بالاجماع واجب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "غبن المسترسل ظلم"[۱] (مسترسل کو دھوکہ دینا ظلم ہے) اسی سے ابن رشد نے استدلال کیا ہے[۲]۔

(حنابلہ کے نزدیک) خیار مسترسل:

۱۲- حنابلہ راجح قول کے مطابق خیارغبن کو صرف مسترسل کے لئے ثابت کرتے ہیں، اور یہ ان مسائل کے قبیل سے ہے، جن کو ابن تیمیہ نے اختیار کیا ہے، ان مسائل میں سے جو امام احمد کے مذہب میں اختلافی ہیں، کیونکہ غبن اسے مبیع سے ناواقفیت کی وجہ سے لاحق ہوا ہے، برخلاف غیر مسترسل کے، کیونکہ اس نے واقفیت کے ساتھ معاملہ کیا ہے، تو وہ عیب کو جاننے والے کی طرح ہے، اور اس کو نجش اور تلقی الرکبان پر قیاس کیا گیا ہے، اور یہاں ایک دوسری روایت ہے جس کو ابن ابی موسیٰ نے (قیل کے صیغہ سے) ذکر کیا ہے، جس کا مقتضا یہ ہے کہ غبن مسترسل کو بھی لازم ہے، کیونکہ سامان کے درست ہونے کے ساتھ اس کی قیمت کا کم ہونا لزوم عقد سے مانع نہیں ہے، جیسے غیر مسترسل کی بیع اور جیسے معمولی غبن[۱]۔

قاصر (اور اس کے جیسے) کے غبن کا خیار:

۱۳- مالکیہ نے اس خیار کو قاصر کی طرف سے وصی کے غبن یا مؤکل کی طرف سے وکیل کے غبن کی حالت میں قاصر اور مؤکل سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ثابت کیا ہے، اور بعض مذاہب نے وصی اور وکیل کی طرف سے غبن کی صورت میں ان دونوں کے کیے گئے عقد کو باطل قرار دیا ہے[۲]۔

پس جب غبن کے ساتھ خرید (وفروخت) کرنے والا وکیل یا وصی ہو، تو ان دونوں کی طرف سے جو خرید وفروخت ہوئی ہے اس کو لوٹا دیا جائے گا، (یعنی واپس کرنے کا حق ثابت ہوگا)۔

اور مالکیہ کے نزدیک بالاتفاق خریداری کے عقد میں قاصر کے غبن کا خیار ثابت ہوتا ہے اور بعض نے اسی پر اکتفا کیا ہے، چنانچہ ان حضرات نے نابالغ بچہ یا غیر کی طرف سے بیع کرنے والے کے لئے غبن کے ساتھ فروختگی جائز قرار دیا ہے، کیونکہ بیع ملکیت کو ختم کرنے کا نام ہے، لہٰذا اس میں غبن کا تحقق نہیں ہوگا، اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے:

---

(۱) حدیث: "غبن المسترسل ظلم" کی روایت طبرانی نے المعجم الکبیر (۸/ ۱۴۹ طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ) میں حضرت ابوامامہؓ سے: "غبن المسترسل حرام" کے لفظ سے کی ہے، اور اسے ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۷۶ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس میں موسیٰ بن عمیر الاعمی ہیں، جو ضعیف ہیں۔

(۲) حطاب نے اس عبارت کو ذکر کیا ہے اور اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس استدلال کا مفہوم مخالف دوسری حالت کی دلیل ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے: جب تک اس میں ظلم نہ ہو تو وہ حق ہے، جس کا قیام واجب نہیں ہے، (۴/ ۴۷۰)، المقدمات ۲/ ۶۰۱، ۶۰۲، الخرشی ۴/ ۶۲، الدسوقی ۳/ ۱۴۰، اور حطاب نے کہا ہے: جبکہ وہ خریدی ہوئی قیمت کو جاننے والا ہو اور غبن میں غلطی سے واقع ہو گیا ہو وہ سمجھتا ہو کہ وہ غلطی کرنے والا نہیں ہے تو اس کی واپسی نہیں ہے، لیکن جب اس نے قیمت جان لی پھر اس میں زیادتی کر دی تو وہ ہبہ کرنے والے کی طرح ہے، یا اس نے کسی غرض سے کیا تو اس میں کوئی کلام نہیں ہے (الحطاب ۴/ ۴۷۱)۔

(۱) المغنی ۳/ ۴۹۸، م ۲۷۷۷، الاختیارات لعلاء البعلی ر ص ۴۷۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ (جو مذہب حنفی سے مستفاد ہے) دفعہ ۳۵۶/ میں صراحت ہے: دھوکہ دہی سے خالی غبن میں اختیار نہیں ہے اس سے مستثنیٰ یہ صورت ہے کہ جب صرف غبن یتیم کے مال میں پایا جائے تو بیع صحیح نہیں ہوگی اور وقف اور بیت المال کے مال کا حکم یتیم کے مال کے حکم کی طرح ہے، اور شارحین نے کہا ہے: یہ باطل ہوگا۔

بیع ارزاں اور گراں ہوتی ہے، پس جب قاصر نے غبن کے ساتھ فروخت کیا تو ان حضرات کے نزدیک اسے خیار حاصل نہیں ہوگا[۱]۔

قاصر کے خیار غبن کا حکم:

۱۴- کیا وصی اور وکیل کی بیع کے مسئلہ میں غبن میں واقع ہونے والے کے لئے بیع کو ختم کرنے یا ثمن کی تکمیل کے مطالبہ کا حق ہوگا؟ اور اس صورت میں کیا حکم ہوگا جبکہ خریدار اس مال کو فروخت کردے؟

حطاب نے اس مسئلہ میں ابن رشد کے ایک فتوی سے نقل کرتے ہوئے تفصیلی کلام کیا ہے پھر کہا ہے: راجح قول یہ ہے کہ دھوکہ کھانے والے کو سامان کے موجود ہونے کی صورت میں بیع کو ختم کردینے کا حق ہے، بہرحال سامان کے فوت ہونے کی صورت میں بیع کو ختم کرنے کا حق نہیں ہے، اور یہ کہ غبن کا پایا جانا بیع کے ذریعہ فوت ہوجاتا ہے، (یعنی اب مجبوراً تکمیل ثمن کی راہ اپنائی جائے گی جب تک سامان کو واپس کرنا ممکن ہے وہی خیار غبن کا حکم ہے)[۲]۔

قاصر کے خیار غبن کو ساقط کرنے والی چیزیں:

۱۵- مالکیہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ خیار حسب ذیل صورتوں میں ساقط ہوجاتا ہے:

۱- مبیع میں تصرف کرنا۔

۲- تلف- یا جسے مالکیہ (فوات مبیع) کے نام سے موسوم کرتے ہیں، حطاب نے کہا ہے: اگر مبیع فوت ہوجائے تو مؤکل اور مجور علیہ خریدار سے اتنا واپس لے گا، جتنا غبن واقع ہوا ہے اور اس میں جانب داری برتی گئی ہے، پس اگر خریدار سے واپس لینا دشوار ہو تو بائع سے واپس لے گا، (اور وہ وکیل اور وصی ہے)۔

اور اگر ان دونوں نے غبن کے ساتھ خریدا، اور وہ خریدی ہوئی چیز فوت ہوگئی تو مؤکل اور مجور علیہ فروخت کرنے والے سے اتنا واپس لیں گے جتنے میں جانب داری اور غبن واقع ہوا ہے، اور اگر فروخت کرنے والے سے واپس لینا مشکل ہو تو وہ دونوں خریدار سے واپس لیں گے اور وہ وکیل یا وصی ہے، ابن عتاب اور دوسرے حضرات نے اس کی صراحت کی ہے۔

اور اس جگہ رجوع ایک تہائی کے ساتھ مقید نہیں ہے، لہذا وہ ہر اس کمی کو واپس لے گا جو قیمت میں واضح طور پر ہوئی ہے، یا اس پر واضح طور پر زیادتی کردی ہو، اگرچہ ایک تہائی نہ ہو، اور یہی درست ہے، جیسا کہ ابن عرفہ نے کہا ہے، اور یہی ''المدونہ'' کی روایات کا مقتضا ہے[۱]۔

(۱) الحطاب ۴/ ۴۷۲، الدسوقی ۳/ ۱۴۰۔

(۲) الحطاب ۴/ ۴۷۳۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۴۰، الحطاب ۴/ ۴۷۲، ۴۷۳۔

خیارفوات الشرط

تعریف:

۱-(خیار) کی اصطلاح میں خیار کی لغوی اور اصطلاحی تعریف گذر چکی ہے، اور اسی طرح شرط کی تعریف (خیارشرط) کی اصطلاح میں گذر چکی ہے، اور فوات شرط: اس سے غرض کا ثابت نہ ہونا ہے، اور خیار فوات شرط ایسا خیار ہے جو عقد کرنے والے کی طرف شرط لگائے ہوئے فعل کے فوت ہونے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، جو تقاضا عقد سے زیادہ ہوتا ہے[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

۲-اس خیار کا خیارات کی دوسری قسموں سے، اس حیثیت سے تعلق ہے کہ یہ سب لزوم عقد کو سلب کر لیتے ہیں، البتہ الگ الگ ہر خیار کی اضافت اس چیز کی طرف کی گئی ہے جو اس خیار کو ثابت کرتی ہے، جیسے عیب اور رؤیت اور اس جیسی چیز، اور ہر خیار سے متعلقہ امور ان کی اصطلاح میں ملاحظہ کی جائیں۔

خیارفوات شرط سے متعلق احکام:

۳-حنفیہ کے نزدیک ثابت شدہ بنیادی اصول میں سے یہ ہے کہ جب عاقد اس شرط کے پورا کرنے سے رک جائے جس کا اس نے عقد میں دوسرے عاقد کے لئے التزام کیا ہے، (اور شرط صحیح ہو)، تو

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۷۱، شرح منتہی الارادات ۲/ ۱۶۰، ۱۶۱۔

اصل یہ ہے کہ شرط لگانے والا اس کی تنفیذ کے لئے قاضی کی طرف رجوع کرے گا تاکہ شرط سے تخلف کرنے والا جبراً اسے پورا کرے اور یہ ایسی شرط میں ہے جس میں اجبار ممکن ہو، برخلاف اس صورت کے جبکہ شرط سے رکنے والے کو اس کے پورا کرنے پر مجبور کرنا ممکن نہ ہو، جیسے اس کا یہ التزام کرنا کہ وہ ثمن کے عوض رہن پیش کرے گا، تو اس جگہ فقہاء (حنفیہ) خیارفوات شرط ثابت کرتے ہیں، اگرچہ اس کو اس نام سے موسوم نہیں کرتے ہیں، بلکہ اس کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں کہ اس کے لئے فسخ عقد کا حق ہے، کاسانی کہتے ہیں: اس سے کہا جائے گا: یا تو تم رہن ادا کرو، (یا اس کی قیمت) یا (فوری طور پر) ثمن ادا کرو، یا پھر بائع بیع کو فسخ کر دے گا.. اور اگر خریدار نے ان تمام باتوں سے گریز کیا تو بائع کو اختیار ہوگا کہ غرض اور شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے بیع کو فسخ کر دے۔

پھر صراحت کی ہے کہ اسی قبیل (کی شرطوں میں) سے اس شرط کے ساتھ بیع ہے کہ وہ کفیل دے گا، اور حوالہ اور ضمان کی شرط کو اس زمرہ میں شامل نہیں کیا ہے[۱]۔

اور شافعیہ نے بیع اور شرط سے ممانعت کے اصول کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ اگر اس کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ اسے قرض دے گا، یا کپڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اسے سِل کر دے گا یا کھیتی اس شرط پر خریدا کہ بائع اسے کاٹ کر دے گا، لیکن ان حضرات نے بیع اور شرط کی ممانعت سے چند ایسی صورتوں کا استثناء کیا ہے، جن کی صحت کا حکم

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۱، ۱۷۲، اور انہوں نے شروط کی چند صورتیں ذکر کی ہیں، ان میں سے یہ ہے: اگر نعل (چمڑا) اس شرط پر خریدا کہ بائع اسے جوتا بنا کر دے گا، یا جراب خریدا کہ اس کے لئے وہ خف تیار کرے گا، تو رواج ہونے کی وجہ سے استحساناً جائز ہوگا، اور بہرحال کسی کپڑے کا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اسے سل دے گا تو رواج نہ ہونے کی وجہ سے فاسد ہے، اور اس تعلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس شرط کا بھی رواج ہو جائے اسے اس کے ساتھ ملحق کرنا ممکن ہے، پس قیاس عرف ورواج کی وجہ سے ساقط ہو گیا، جیسا کہ استصناع میں ساقط ہو جاتا ہے۔

لگایا ہے، جیسے ادھار یا رہن یا کفیل کی شرط کے ساتھ بیع (ان میں سے ہر ایک میں معلومیت اور تعیین کے ساتھ) یا گواہ بنانے کی شرط کے ساتھ فروختگی۔

پس اگر شرط کا التزام کرنے والے نے شرط کو پورا نہیں کیا یعنی رہن نہیں رکھا، یا متعین کفیل کو کفیل نہیں بنایا تو فوات شرط کی وجہ سے شرط لگانے والے کے لئے خیار ثابت ہوگا۔

اور جس شخص پر شرط لگائی گئی اس کو شرط کے پورا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ فسخ کے ذریعہ ضرر کو دور کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ غیر معین معین کے قائم مقام نہیں ہوگا جبکہ وہ ضائع ہو جائے [(۱)]۔

اور اسی کے مثل حنابلہ کے نزدیک ہے، چنانچہ ان کے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ رہن اور کفیل کی شرط کے ساتھ بیع میں اگر شرط کا التزام کرنے والا اسے پورا کر دے تو عقد لازم ہو جائے گا، اور اگر انکار کر دے تو شرط لگانے والے کو اختیار حاصل ہوگا کہ بیع کو فسخ کر دے یا رہن اور کفیل کی شرط کو بلاعوض چھوڑ کر بیع کو نافذ کر دے [(۲)]۔

اور مذہب حنبلی شرطوں کو معتبر ماننے کے سلسلہ میں سارے مذاہب سے زیادہ وسعت رکھتا ہے اور یہ اس اعتبار سے ہے کہ عقود میں اصل عاقدین کی رضامندی ہے، اور اس کا نتیجہ وہ چیز ہے جسے ان دونوں نے عقد کے ذریعہ اپنے اوپر لازم کیا ہے [(۳)] اور ان حضرات نے شروط کو معتبر ماننے کے سلسلے میں تقاضائے عقد کے نظریہ کو وسعت دینے کے بعد اس نظریہ کا اعتبار کیا ہے، اس بنیاد پر کہ عاقد کی مصلحت بھی مقتضائے عقد میں سے ہے، اگر چہ خود عقد اسے ثابت نہ کرے، پس ان حضرات نے دوسرے حضرات کے برخلاف جنہوں نے رہن اور کفیل کی شرط پر اکتفا کیا ہے اس سے زائد شرطوں کو جائز قرار دیا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط کسی نص شرعی یا اصول شریعت میں سے کسی اصل سے نہ ٹکرائے۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کبھی شرط اپنی ذات کے اعتبار سے شرعاً اس شخص پر لازم نہیں ہوتی جس پر شرط لگائی گئی ہے، مگر اس کے باوجود اس کا شرط لگانا صحیح ہوتا ہے، اور اس کی شرط لگانے کے صحیح ہونے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جس کے لئے شرط لگائی گئی ہے اسے شرط پورا نہ کیے جانے کی صورت میں عقد کو فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے [(۱)]۔

اور حنابلہ نے اس کے باوجود ان خیارات کے ضمن میں جن کو انہوں نے بیان کیا ہے خیار فوات شرط کو ذکر نہیں کیا ہے [(۲)] مگر یہ کہ صاحب ''غایۃ المنتہی'' نے اس بات کو قوی سمجھا کہ حنابلہ کے نزدیک آٹھ متداول خیارات پر ایک نویں قسم کا اضافہ کریں، اور یہ وہ خیار ہے جو خریدار کے لئے کسی صحیح یا فاسد شرط کے فقدان کی صورت میں ثابت ہوتا ہے، چاہے عقد کو باطل کرے یا اسے باطل نہ کرے، شارح نے ان کے اس استدراک کو تسلیم کیا ہے، اگر چہ اس کا فائدہ محض ظاہری ہے، پس خیار فوات شرط جیسا کہ ہم نے دیکھا حنابلہ کے مراجع فقہیہ میں معتبر ہے، اگر چہ فقہ حنبلی کے مراجع میں اسے الگ سے بیان نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ خیار شرط کی بحث میں حنابلہ اس کی جو صورتیں اور قیدیں ذکر کرتے ہیں اسے کافی سمجھتے ہیں [(۳)]۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۵۵، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۷۵، ۷۸، اور یہ علی الفور ہوتا ہے کیونکہ خیار نقص ہے، المجموع ۹/ ۴۱۹، صرف جائز شرطوں کے لئے ہے، وہ بھی اس وقت جبکہ ان کے فوت ہونے کا کوئی سبب نہ پایا جائے۔

(۲) منتہی الارادات ۲/ ۱۶۰، ۱۶۱، المغنی ۴/ ۳۳۵، اور اس خیار کی صورتوں میں سے ذکر کیا ہے کہ رہن مشروط کو تلف کر دے تو بائع مرتہن کے لئے خیار ہوگا (المغنی ۴/ ۳۸۸)۔

(۳) فتاوی ابن تیمیہ ۳/ ۳۲۹۔

(۱) الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۵۷، المغنی ۴/ ۳۰۴، کشاف القناع ۳/ ۱۵۳۔

(۲) المقنع اور اس کا حاشیہ ۲/ ۵۷، المغنی ۴/ ۳۰۴، منتہی الارادات ۲/ ۱۶۶، ۱۶۷، کشاف القناع ۳/ ۱۷۷، ۱۹۸، اور یہ خیارات کی بحث میں سب سے زیادہ وسعت رکھتا ہے۔

(۳) مطالب أولی النہی شرح غایۃ المنتہی ۳/ ۱۳۷۔

موت کے ذریعہ اس کا منتقل ہونا:

۴-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع میں مشروط رہن کی حوالگی سے خریدار کے عاجز ہونے کی صورت میں بائع کو جو خیار ثابت ہوتا ہے وہ بلااختلاف وارث کی طرف منتقل ہوجاتا ہے[1]۔

خیار کا ساقط ہونا اور اس کے بقیہ احکام:

۵-اس میں وہ احکام منطبق ہوتے ہیں جو خیار عیب میں جاری ہوتے ہیں، جیسا کہ خیار فوات الوصف پر کلام کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے (دیکھئے: "خیار فوات الوصف")۔

(۱) المجموع ۹/۲۱۰، فتح القدیر ۵/۱۳۵۔

خیارفوات الوصف

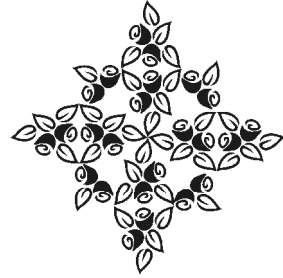
تعریف:

۱-خیار فوات الوصف کی مختار تعریف جو اس خیار کی ماہیت سے مستفاد ہے، یہ ہے کہ وہ (ایسا حق فسخ ہے جو ایسے پسندیدہ وصف کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جس کی شرط عاقد نے معقود علیہ (مبیع) میں لگائی ہو)۔

اور اس کی مثال یہ ہے: انسان کوئی چیز خریدے اور اس میں ایسے وصف کی شرط لگائے جو اسے پسندیدہ ہو، جیسے کسی نے اس شرط پر گھوڑا خریدا کہ وہ خالص عربی ہے، تو وہ دوغلا نکلا، یا عمدہ گھوڑا اس شرط پر خریدا کہ وہ ہملاج ہے، (چلنے میں تیز رفتار اور سبک رو ہے) تو وہ سست رفتار نکلا، یا تیز رفتار ہے لیکن سبک رونہیں ہے، اور اسی طرح گائے کا اس شرط پر خریدنا کہ وہ زیادہ دودھ دینے والی ہے (عام طور پر اس جیسی گائے سے زیادہ دودھ دینے والی ہے)۔

اور عملی مثالوں میں سے: کتے کے لئے شکاری ہونے کی شرط لگانا، اور اس بات کی شرط لگانا کہ ثمن کا کوئی شخص کفیل ہوگا[1]۔

اس خیار کے نام:

۲-اس خیار کو "خیار خلف الوصف المشروط" (اس وصف کے نہ پائے جانے کی وجہ سے خیار جس کی شرط لگائی گئی ہو) بھی کہا

(۱) فتح القدیر ۵/۱۳۵، مطالب أولی النہی ۳/۱۳۷۔

جاتا ہے اور کبھی ''خیار الخلف'' پر اکتفا کیا جاتا ہے، یا (تخلف الصفہ) کے نام سے پکارا جاتا ہے، اور کبھی اسے بعض مصنفین ''خیار الوصف'' کے نام سے موسوم کردیتے ہیں، لیکن یہ نام وہم میں ڈال دینے والا ہے، کیونکہ اکثر حضرات کے نزدیک خیار وصف کا اطلاق اس خیار پر ہوتا ہے جو غائب مبیع کو اس کی صفت بیان کرکے فروخت کرنے کی صورت میں اس مبیع کے صفت کے مطابق نہ پائے جانے پر حاصل ہوتا ہے، مبیع کے صفت کے مطابق ہونے کی صورت میں خریدار کو خیار رویت حاصل نہیں ہوتا، ہاں جولوگ خیار رویت کو غور وفکر کے لئے مانتے ہیں، ان کے نزدیک خیار رویت حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ وصف کے مطابق ہو، جیسا کہ ان میں سے بعض فقہاء اس کی مستقل بحث کرتے ہیں، اور دیگر حضرات اسے خیار عیب یا خیار شرط کے ساتھ لاحق کرتے ہیں [1]۔

بیع میں وصف کے شرط لگانے کی مشروعیت:

۳-اس خیار کی مشروعیت کو ثابت کرنے کا اس کے سوا کوئی طریقہ نہیں ہے کہ اس کے موضوع کو ثابت کیا جائے، اور وہ (معقود علیہ میں ایسے پسندیدہ وصف کی شرط لگانا ہے کہ اگر اس کی شرط نہیں لگائی جائے تو وہ ثابت نہ ہو) اور اس شرط لگانے کی صحت کی دلیل عقد میں لگائی گئی شرطوں کا جائز ہونا ہے، اور اس نظریہ کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطۂ نظر ہیں، جن کے مابین صحت قدر مشترک ہے، ان شرائط کے پائے جانے کے بعد جن کا ہر مذہب مطالبہ کرتا ہے، اور یہ موضوع اس دائرے میں واقع ہے، جس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے، اور وہ (ایسی شرط ہے جو مصالح عقد میں شمار کی جاتی ہے) جیسے رہن یا کفیل کی شرط لگانا، بہرحال وصف زائد کی شرط لگانا تو اِس کا قیاس اُس پر کیا گیا ہے۔

اور حنفیہ نے وصف کی شرط لگانے کو جو جائز قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اسے اس شرط کے قائم مقام قرار دیا ہے، جس کا عقد تقاضا کرتا ہے، جبکہ اس میں دھوکہ نہ ہو، اور یہ اس لئے کہ اگر خریدار کی طرف سے وصف کی شرط لگانے سے قطع نظر کرتے ہوئے وہ وصف مبیع میں موجود ہوتا تو وہ عقد میں داخل ہوتا اور اس کے تقاضوں میں سے ہوتا لہذا اس کی شرط لگانا صحیح ہوگا جبکہ اس میں دھوکہ نہ ہو [1]۔

پھر پسندیدہ وصف کا تعلق یا تو ثمن کی صفت سے ہوگا یا مبیع کی صفت سے ہوگا، لہذا وہ عقد کے مناسب ہے [2]۔

۳-م-وصف کی شرط لگانے کے جائز قرار دینے میں جائز ہونے کے سلسلہ میں سب سے اہم چیز وہ اثر ہے جو شرط میں خلل واقع ہونے کی وجہ سے مرتب ہوتا ہے، کیا وہ اثر فساد ہے، (جیسا کہ غیر صفات کے شرط لگانے کی حالت میں ہے)، یا دو معاملوں کے درمیان اختیار دینا ہے، جن میں سے ایک معاملہ کو ختم کرنا ہے؟

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ (شرط نہ پائے جانے) اثر اختیار کا حاصل ہونا ہے، اور وصف کے فوت ہونے کی صورت میں انہوں نے عقد کے فاسد ہونے کی بات نہیں کہی ہے، کیونکہ اس کا فوت ہونا اختلاف جنس کا سبب نہیں بنتا ہے، اور اختلاف جنس اس صورت میں

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۵، صاحب ہدایہ نے اسے خیار شرط کا ایک مسئلہ قرار دیا ہے، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۶۴، اسے خیار عیب کے ساتھ لاحق کیا ہے، اور اسی طرح مالکیہ نے بھی کیا ہے، چنانچہ (خلیل) نے احکام عیب کی ابتداء اسی سے کی ہے، اس کے بعد کہ انہوں نے موجب رد کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، ان میں سے ایک وہ ہے، جو کسی بامقصد شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہو، اور (وہ یہ ہے) اور دوسرے اس چیز کی وجہ سے جس سے عموماً وہ شئ محفوظ رہتی ہو جس سے بچنے کی عادت ہو، (اور وہ خیار عیب ہے) الخرشی علی خلیل ۴/ ۳۵، الدسوقی ۳/ ۱۰۸۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۵۔

(۲) العنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۱۳۶، البدائع ۵/ ۱۶۹، المغنی ۴/ ۱۳۹، دووجہوں میں سے ایک کی بنیاد پر بعد میں پہلا ہے کیونکہ اس میں صحیح مقصد ہے۔

ہوتا ہے جبکہ عقد ایک جنس پر واقع ہو، پھر ظاہر ہو کہ مبیع دوسری جنس ہے، اور اس طرح یہاں پر نہیں ہے، کیونکہ فوات وصف کا تعلق اختلاف نوع سے ہے، مقاصد میں تفاوت کے کم ہونے کی وجہ سے، لہذا اس کے فوت ہونے سے عقد فاسد نہیں ہوگا، یہ ایسا ہی ہوگیا جیسا کہ سلامتی وصف فوت ہوجائے، جس میں خیار عیب ہوتا ہے، پس اس میں قیاس کے ذریعہ خیار وصف ہوگا[1]۔

خیارفوات الوصف کی مشروعیت:

۴- حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور اصح قول کے مطابق شافعیہ نے اس خیار کو ثابت کیا ہے[2]۔

اور اس کے ثبوت کی دلیل وہی ہے جو خیار عیب کے ثبوت کی ہے، اور اس کا بیان یہ ہے کہ پسندیدہ وصف کا فوت ہونا جبکہ عقد میں فروخت کرنے والے نے اس کا التزام کیا، وہ مبیع میں سلامتی کے وصف کے فوت ہونے کے معنی میں ہے، جبکہ اس میں عیب ظاہر ہو، پس جیسا کہ آخری صورت میں خیار عیب ثابت ہوتا ہے، پہلی صورت میں خیارِ وصف ثابت ہوتا ہے، اور ان دونوں خیار میں سے ہر ایک محل میں شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، مگر یہ کہ خیار عیب میں شرط دلالۃً ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ کاسانی کہتے ہیں، اور خیار وصف میں شرط صراحۃً ثابت ہوتی ہے[3]۔

اور اسی وجہ سے شافعیہ نے خیارفوات الوصف کو خیار عیب کے بعد یا اس سے ملا کر ذکر کیا ہے، جیسا کہ شیرازی نے کیا ہے، اور اس میں حق خیار کی یہ علت بیان کی ہے کہ اس میں جو شرط لگائی تھی اس سے کم

(۱) الہدایہ اور اس کی شرح العنایہ ۵/ ۱۳۶۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۶۹، المہذب وتکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۶۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۰۸۔

(۳) الکاسانی: بدائع الصنائع ۵/ ۲۷۳ اور ۱۶۹۔

تر ظاہر ہوا، اور سبکی نے اضافہ کیا ہے: وہ اس عیب دار کی طرح ہوگیا جو اس سے کم تر ثابت ہوا جس کا عرف تقاضا کرتا ہے[1]۔

خیارفوات الوصف پائے جانے کی شرطیں:

۵- ان شرائط میں سے بعض کا وجود وصف میں مناسب ہے، تاکہ اس کی شرط لگانا معتبر ہو، اور ان میں سے بعض کا تعلق وصف کے نہ پائے جانے یا اس کے فوت ہونے سے ہوتا ہے تاکہ فاسد یا باطل ہونے کے بجائے خیار کے ساتھ بیع صحیح ہوجائے۔

وصف معتبر کی شرائط:

۶- وصف کے معتبر ہونے کے لئے (درج ذیل) شرائط ہیں:

ا- یہ کہ جس کا وجود مطلوب ہے وہ وصف ہو: اور اگر مطلوبہ چیز دوسری شئ کی ملکیت ہو یا منفعت ہو اور اس جیسی دوسری چیزیں جو اوصاف کے قبیل سے نہیں ہیں تو وہ فوات وصف کے باب سے نہیں ہیں، بلکہ یہ شرائط کے باب میں سے ہے، اور اسی وجہ سے حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ بکری کے حاملہ ہونے کی شرط لگانا فاسد ہے، کیونکہ یہ وصف نہیں ہے، بلکہ مبیع کی مجہول مقدار کی شرط لگانا ہے، اور معلوم کو مجہول کے ساتھ ملانا کل کو مجہول بنا دیتا ہے، ابن عابدین نے ذکر کیا ہے: وصف وہ ہے جو مبیع کے تحت بغیر ذکر کے داخل ہو، جیسے عمدگی، درخت، تعمیر اور اعضاء[2]۔

۲- یہ کہ وہ پسندیدہ وصف شرعاً مباح ہو (یا اس کی طرف سے ثابت

(۱) المہذب اور اس کی شرح تکملۃ المجموع للسبکی ۱۲/ ۳۶۴، ۳۶۵، اور ہم نے خیارات النقیصہ میں دیکھا ہے کہ غزالیؒ نے کس طرح تخلف وصف کو نقیصہ کے تین اسباب میں سے ایک قرار دیا ہے (الوجیز ۲/ ۱۴۱)۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۲، کیونکہ جو چیز شرط لگائی گئی ہے وہ محض مبیع کی صفت ہے یا ثمن کی، اس کے ذریعہ اس کی تبدیلی سرے سے متصور نہیں ہوتی ہے، اور نہ کسی حال میں اس کے مقابل ثمن کا کوئی حصہ ہوتا ہے، اور اگر عقد کے کے وقت وہ

شدہ ہو): پس ممنوع اوصاف کی شرط لگانا لغو ہے، جیسے میڈھے میں اس کے سینگ مارنے والا ہونے کی شرط لگانا یا مرغ کے حملہ آور کی شرط لگانا (اس لئے کہ اس کا استعمال کھیل کی ممنوع صورتوں میں ہوتا ہے) کیونکہ جسے شریعت تسلیم نہیں کرتی اس کا التزام ممنوع ہے[1]۔

۳- یہ کہ وصف منضبط ہو (اس میں دھوکہ نہ ہو): اور یہ اس طرح سے کہ اس کی معرفت اور اس کے وجود اور عدم وجود کا فیصلہ ممکن ہو۔

۴- یہ کہ وہ وصف پسندیدہ ہو: اور یہ عرف و عادت کے اعتبار سے ہے، پس اگر ایسی چیز کی شرط لگائی جو سرے سے پسندیدہ نہیں ہے، جیسے شرط لگائی کہ وہ عیب دار ہو، پس وہ صحیح نکلی تو اس کے لئے خیار نہیں ہوگا، اور وصف کے پسندیدہ ہونے کے موضوع سے مربوط ایک بات یہ ہے کہ مبیع میں ایسا وصف پایا جائے جو وصف مرغوب سے افضل ہو، پس جب ظاہر ہو کہ وصف اس سے بہتر ہے جس کی اس نے شرط لگائی ہے، تو عقد لازم قرار پائے گا اور اسے خیار نہیں ہوگا، اور اس کی مثال میں فقہاء نے یہ صورت ذکر کی ہے کہ اونٹ کے بارے میں یہ شرط لگائی گئی کہ وہ اونٹ ہے پس وہ اونٹنی ثابت ہوئی، اور خریدار اہل بادیہ میں سے ہے جو اس جانور کو پسند کرتے ہیں جن سے دودھ حاصل ہوتا ہے اور نسل کی افزائش ہوتی ہے[2]

اور پسندیدہ وصف کو منضبط کرنے کے بارے میں اصحاب مذاہب کے یہاں تفصیل ہے، پس مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ پسندیدہ وصف وہ ہے جس میں عاقد کی کوئی غرض ہو، چاہے اس میں مالیت ہو یا نہ ہو، کیونکہ غرض مالیت سے زیادہ عام ہے، اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ پسندیدہ وصف وہ ہے جس میں مالیت ہو، اس لئے کہ مالیت کے وجود اور عدم وجود کے اعتبار سے قیمتوں میں اختلاف ہوتا ہے، اور اسے ابن حجر نے اپنے اس قول کے ذریعہ اختصاراً ذکر کیا ہے: شافعیہ کا کلام جس پر دلالت کرتا ہے وہ یہ ہے کہ وصف مرغوب ہر وہ وصف ہے جو مقصود اور منضبط ہو، جس میں مالیت ہو، اور سبکی نے امام الحرمین، غزالی اور رافعی کی تقسیم کو ذکر کیا ہے کہ شرط لگائی جانے والی صفات کی تین قسمیں ہیں:

۱- اس کے ساتھ مالیت کی زیادتی متعلق ہو، جس کا التزام صحیح ہوتا ہے، اور اس کے فوت ہونے کی صورت میں خیار ثابت ہوتا ہے۔

۲- یہ کہ اس کے ساتھ مال کے علاوہ کوئی غرض صحیح متعلق ہو، اور اس کا فوت ہونا اختلافی طور پر خیار ثابت کرتا ہے۔

۳- یہ کہ اس سے کوئی مالیت یا غرض مقصود متعلق نہ ہو، اور اس کی شرط لگانا لغو ہے، اس کے مفقود ہونے کی صورت میں خیار نہیں ہوتا ہے، پھر نووی کی طرف سے اسے مستحسن قرار دیا گیا ہے کہ ان شرطوں کو دو قسموں پر منحصر کیا جائے کہ شرط سے کوئی غرض مقصود ہے یا نہیں[1]۔

۵- یہ کہ خریدار اس پسندیدہ صفت کی شرط لگائے، اور فروخت کرنے والا اس پر عقد میں معتبر کرے، لہذا خریدار کی حالت کو ایسا معتبر قرینہ نہیں مانا جائے گا جو شرط لگانے سے بے نیاز کردے۔

اور یہ اس وجہ سے کہ اس وصف کا استحقاق عقد میں شرط کے ذریعہ ہوتا ہے، (نہ کہ محض عقد کے ذریعہ)، پس اگر شرط نہ ہو تو وصف کا

= موجود ہو تو ذکر کیے بغیر اس میں داخل ہوتی ہے، اور (باندی کے حمل) کی شرط کے بارے میں کہا ہے کہ شرط اس جگہ عین ہے اور وہ حمل ہے، لہذا اس میں شرط ہونے کی صلاحیت نہیں ہے۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۵، العنایہ ۵/ ۱۳۶، ردالمحتار ۴/ ۴۶۔

(۲) العنایہ و فتح القدیر ۵/ ۱۳۶، ابن الہمام وغیرہ نے فروخت کی گئی باندی میں حاملہ ہونے کی شرط لگانے کے مسئلہ کی تفصیل کی ہے، المجموع ۹/ ۳۲۴، المغنی ۴/ ۱۳۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴، الفتاوی الکبری لابن حجر ۲/ ۱۳۹۔

(۱) البدائع ۵/ ۱۷۲، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۰۸، الفتاوی الکبری لابن حجر ۲/ ۱۳۹، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۶۵، اور ۱۲/ ۳۶۶، زیادہ بہتر غرض کی قوت اور ضعف کا اعتبار کرنا ہے نہ کہ مالیت کا، اور غرض کبھی کسی وصف سے متعلق ہوتی ہے جس کی قائم مقامی کوئی دوسرا وصف نہیں کرسکتا، اگرچہ دوسری جہت سے وہ اس سے افضل ہو۔

استحقاق نہیں ہوگا[۱]۔

مگر یہ کہ وصف کی تشریح کے بارے میں خریدار کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ اس کی شرط لگانا مجمل طور پر ہو، اور اسی طرح مبیع میں موجود وصف پر حکم لگانے کے سلسلہ میں خریدار کے حال کا اعتبار کیا جائے گا کہ کیا وہ موجود وصف شرط لگائے ہوئے وصف سے زیادہ بہتر ہے تو اس کا خیار ساقط ہوجائے یا اس سے کم تر ہے، اور اگر کسی نے ایسا کتا خریدا جس کا شکاری ہونا معروف ہے پھر ظاہر ہوا کہ وہ شکار کرنا بھول گیا ہے تو خریدار کے لئے خیار وصف ثابت ہوگا اگر چہ صراحۃً شرط نہیں لگائی، جیسے کتے کے شکاری ہونے (کی شرط لگانے کی صورت میں) اس لئے کہ اس نے اس صفت میں دلچسپی کی وجہ سے اس کو خریدا ہے تو دلالۃً اس کی شرط ہوئی[۲]۔

اور خریدار کی طرف سے لگائی جانے والی شرط کے درجہ میں بیع کے وقت سامان پر بائع کا یہ آواز لگانا بھی ہے کہ وہ اس اس طرح کا ہے، تو اس وصف کے نہ ہونے کی صورت میں مبیع لوٹادی جائے گی۔

دسوقی نے کہا ہے: اور دلال آواز لگانے کے وقت جو تلفیق کرتے ہیں اس کا شمار نہیں ہے، کیونکہ ان کی عادت اس قسم کی تلفیق کی ہے، تو آواز لگانے کے وقت ذکر کی گئی چیز کے نہ ہونے کی صورت میں ظاہر قول کے مطابق واپسی نہیں ہوگی، کیونکہ اس کے نہ ہونے کے باوجود خریدار خریداری کرتے ہیں[۳]۔

وصف کے نہ پائے جانے (یا اس کے فوت ہونے) کی شرائط:

۷ - وصف کے نہ پائے جانے کی صورت میں (عقد کے صحیح باقی رہنے اور اس میں خیار کے ثابت رہنے کے لئے) (حسب ذیل) شرطیں ہیں:

(۱) العنایہ و فتح القدیر ۵/۱۳۶۔

(۲) فتح القدیر ۵/۱۳۷۔

(۳) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۱۰۸۔

۱ - یہ کہ شرط لگائی ہوئی صفت کے نہ پائے جانے کے باوجود وہ چیز جنس مبیع میں داخل ہو، اور اگر یہ شرط لگائی کہ کپڑا روئی کا ہو اور وہ کتان (سَن) کا نکلا تو اختلاف جنس کی وجہ سے عقد صحیح نہیں ہوگا، اور چونکہ وصف کا فوت ہونا جس کے نتیجہ میں مبیع کا حال معقود علیہ سے مختلف ہوجاتا ہے، ایک غامض چیز ہے اس لئے فقہاء نے ایک ضابطہ وضع کیا جسے ہر حالت کو درج ذیل احکام میں سے اس کے مناسب حکم لگانے میں ملحوظ رکھا جائے گا، یعنی فاسد ہونا، خیار کے ساتھ صحیح ہونا اور خیار کے بغیر صحیح ہونا[۱]۔

اور یہ ضابطہ دونوں کے مقاصد میں زیادہ فرق کا ہونا اور نہ ہونا ہے، اور یہ اس طرح کہ عقد میں متعین شدہ سامان کے ساتھ مبیع کا موازنہ کیا جائے، اور یہ دیکھا جائے کہ ان دونوں کے درمیان کتنا اختلاف ہے، پس اگر مبیع عقد میں متعین شدہ سامان کی جنس سے ہو اور اختلاف صرف نوع میں ہو تو اس میں خیار ہوگا، لیکن اگر تفاوت جنس میں ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ فاسد ہوگا۔

اور اس کی اچھی تفصیل ہے جسے ابن الہمام نے ذکر کیا ہے[۲] اور یہ ایسی مثال ہے جس کے ذریعہ جن چیزوں کو وضاحت کے لئے موضوع بنایا ہے، ان کے علاوہ میں بھی تمییز کے لئے اس سے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے، چنانچہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ جو مبیع موجود ہے اس کا شرط کردہ مبیع سے اختلاف کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر مبیع طے کردہ سامان کے جنس سے ہو تو اس میں خیار ہوگا[۳]، اور ذکر کیا کہ جن چیزوں کے مقاصد میں بہت زیادہ فرق ہو وہ مختلف جنس ہیں، اور جن

(۱) فتح القدیر ۵/۱۳۷۔

(۲) فتح القدیر ۵/۱۳۷۔

(۳) اور اسی کے مثل جنس کے بارے میں شافعیہ کا ضابطہ ہے، اور بعض صورتوں میں انہوں نے صحیح نہ ہونے کی علت یہ بیان کی کہ عقد ایک جنس پر واقع ہوا ہے، لہٰذا وہ دوسری جنس پر منعقد نہیں ہوگا (تکملۃ المجموع ۱۲/۳۳۴)۔

کے درمیان زیادہ فرق نہ ہوتو وہ ایک ہی جنس ہیں۔اورانہوں نے ان کپڑوں کا ذکر کیا ہے جو مختلف جنس شمار ہوتے ہیں، جیسے کتان، اور روئی (دوالگ اجناس ہیں)۔

اورجنس میں اختلاف کے بغیر نوع میں اختلاف کی مثالوں میں سے گوشت کا خریدنا ہے،اس شرط کے ساتھ کہ وہ بکری کا گوشت ہے، پس وہ ضائن (بھیڑ) کا گوشت نکلا،اوراس کے برعکس[1]۔

وصف فوت ہونا کب کہا جائے گا؟:

۸-جب خریدار مبیع پر قبضہ کے بعد اس میں کم سے کم وہ چیز پائے جس پر شرط لگائے گئے وصف کا اطلاق ہوتا ہوتو اس کو واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، اور اگر سرے سے وصف نہیں پایا یا اس وصف میں سے بہت تھوڑا ناقص پایا کہ اس پر اس وصف کا اطلاق ہی نہیں ہوتا تو اس کو واپس کرنے کا حق ہوگا۔

اس کی مثال یہ ہے: کتے کی خریداری میں یہ شرط لگائی جائے کہ وہ شکاری کتا ہو،تو کتے کے لئے شکاری ہونے کی شرط لگانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شکار پر دوڑنے کی دعوت کو قبول کرے، اور اپنے بھیجنے والے کے حکم کی فرمانبرداری کرے جس کی صورت یہ ہے کہ اگر اسے پکارے تو واپس آجائے اور اگر بھیجے تو چلا جائے، لہذا جب یہ وصف پایا جائے گا، اگرچہ وہ اعلیٰ درجہ کا نہ ہو جس کے ساتھ شکار کا چھوٹنا نادر ہوتا ہے،تو اس کو واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا، لیکن اگر وہ سرے سے شکار نہ کرتا ہو، یا ایسی ناقص صورت میں شکار کرتا ہو کہ اس کے ساتھ وہ شکاری کہے جانے کا حقدار نہیں ہے،تو اسے واپس کرنے کا حق ہوگا[2]۔

۲-یہ کہ جس وصف کی شرط لگائی گئی ہے اس کا فوت ہونا عیب نہ ہو۔

۹-اوراس خیار کو ثابت کرنے والے فقہاء کی عبارتوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ صفت مقصودہ کے لئے مناسب ہے کہ وہ ایسی ہو کہ اس کے مفقود ہونے کو عیب نہ شمار کیا جائے، ورنہ معاملہ خیار عیب کے باب سے ہوگا[1]۔

خیارفوات الوصف کا حکم:

۱۰-جب اس وصف کا فوت ہونا ثابت ہوجائے جس کی شرط لگائی گئی ہے، (جیسا کہ گذرا)، اور وہ شرائط کو پورا کرنے والا ہو (تو) خریدار کے لئے خیار ثابت ہوگا اور اس خیار کی حقیقت یہ ہے کہ اس کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ یا تو وہ مبیع واپس کرے یا پورے ثمن کے ساتھ مبیع لے لے،فوت شدہ وصف کا تاوان نہیں لے سکتا ہے[2]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ (مبیع) واپس کرنا ممکن ہو، اور اگر کسی سبب سے واپس کرنا ممکن نہ ہوتو خریدار بائع سے فوت شدہ وصف کے حصہ کے بقدر ثمن واپس لے گا، اور یہ اس طرح کہ اس وصف کے ساتھ متصف مبیع اور غیر متصف مبیع دونوں کی الگ الگ قیمت لگائی جائے گی، جو زائد قیمت ہوگی اس کو واپس لے گا۔

اور اس جگہ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ کچھ بھی واپس نہیں لے گا، کیونکہ خریدار کے لئے خیار کا ثبوت شرط کے ذریعہ ہوتا ہے نہ کہ عقد کے ذریعہ، اور خیار شرط میں جب (مبیع) کی واپسی انتہائی دشوار ہوتو بائع پر نقصان کا لوٹانا واجب نہیں،تو یہاں بھی اسی طرح ہوگا، اور صحیح سابقہ روایت ہے، (اور یہی ظاہر الروایہ ہے)، کیونکہ بائع صحیح حالت میں مبیع کے حوالہ کرنے سے عاجز ہوگیا، جیسا

---

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۷، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۱۷ ۳۔

(۲) فتح القدیر اور العنایہ ۵/ ۱۳۵، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۶۵، یہ بات کافی ہوگی کہ = مذکورہ صفت میں سے اتنا پایا جائے جس پر اس صفت کے نام کا اطلاق ہو سکے اور اس میں کامل وصف کا ہونا شرط نہیں ہے، البدائع ۵/ ۱۶۹، الحطاب ۴/ ۴۴۷، کشاف القناع ۲/ ۷ ۳۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۲۴، المغنی ۴/ ۱۳۹، تذکرۃ الفقہاء ۱/ ۵۴۰۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۱۳۶، المغنی ۴/ ۸۳۹ طبع چہارم۔

کہ عیب میں ہوتا ہے۔

اور صرف دو باتوں کا اختیار ہونا کہ یا تو مبیع واپس کردے یا پورے ثمن کے ساتھ مبیع لے لے، اور خریدار کے لئے فوت شدہ حصہ کے بقدر ثمن واپس لینے کا حق نہ ہوگا، الا یہ کہ مبیع واپس کرنا ناممکن ہوجائے، یہ اس لئے ہے کہ فوت ہونے والی چیز وصف ہے، اور اوصاف کے مقابلے میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ عقد میں اصل شئ کے تابع ہوتے ہیں، اور بغیر ذکر کے داخل ہوتے ہیں، اور اگر وہ بائع کے قبضہ میں حوالگی سے پہلے فوت ہوجائے تو قیمت سے کچھ بھی کم نہیں ہوتا[1]۔

وہ عقود جن میں وصف کے فوت ہونے پر خیار ثابت ہوتا ہے:

۱۱-فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اس خیار کا میدان وہی ہے جو خیار عیب کا میدان ہے، اور وہ یہ ہے کہ عقد ایسی چیز پر واقع ہو جو متعین ہوتی ہے، لہذا ایسی مبیع میں ثابت نہیں ہوگا جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے، اور وہ ایسی مبیع ہے جو ذمہ میں ثابت ہوتی ہے کیونکہ جب وہ وصف کے مطابق نہ ظاہر ہو تو وہ غیر مبیع ہے۔

اور اسی طرح غائب مبیع میں خیار وصف ثابت نہیں ہوتا ہے، کیونکہ غائب مبیع کے لئے ایک خاص خیار ثابت ہوتا ہے اور وہ خیار رؤیت ہے۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۳۵، العنایہ ۵/ ۱۳۶، اوصاف کے معاملہ میں اور اس کے مقابلے میں ثمن کے کچھ بھی حصہ کے نہ ہونے کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر اور العنایہ (۵/ ۹۱، ۹۳)، تکملۃ المجموع: جب شرط لگائی جانے والی صفت میں مختلف ہونا ظاہر ہو اور ہلاکت یا عیب کے پیدا ہونے کی وجہ سے عقد پہلے فسخ ہو چکا تو اس کے لئے تاوان لینے کا حق ہوگا، خیار عیب میں گذری ہوئی تفصیل کے مطابق ۱۲/ ۳۷۱۔

وصف کے فوت ہونے پر جو خیار ثابت ہو اس کو مؤقت کرنا:

۱۲-حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خیار فوات وصف علی التراخی ثابت ہوتا ہے اور کسی متعین زمانے کے ساتھ مؤقت نہیں ہوتا ہے، یہاں تک کہ ایسی چیز پائی جائے جو اس کو ساقط کردے جو رضا پر دلالت کرنے والی ہو، اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کی تحدید ایک یا دو دنوں تک ہے، اور شافعیہ کے نزدیک یہ علی الفور ہوتا ہے، اور یہ سب اس بات کے ساتھ مربوط ہے کہ وصف کے فوت ہونے پر جو خیار حاصل ہے اس کو خیار عیب پر قیاس کیا گیا ہے اور وہ اس پر مبنی ہے[1]۔

موت کے ذریعہ اس کا منتقل ہونا:

۱۳-اس خیار میں مستحق خیار کی موت سے وراثت جاری ہوتی ہے، لہذا وہ اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ عین کی ملکیت کے ضمن میں ہے، اسی طرح حنفیہ نے صراحت کی ہے، رہے ان کے علاوہ دیگر فقہاء تو ان کے نزدیک خیار کا منتقل ہونا اس میں اور اس جیسے دوسرے خیارات میں جن کا تعلق عین سے ہوتا ہے ثابت شدہ ہے[2]۔

اس کا ساقط ہونا:

۱۴-جس چیز کے ذریعہ خیار عیب ساقط ہوتا ہے، اس کے ذریعہ یہ بھی ساقط ہوجاتا ہے، اور اس کی تفصیل ''خیار عیب'' میں ہے۔

(۱) العنایہ ۵/ ۱۳۶، الحطاب ۴/ ۴۴۸، تکملۃ المجموع ۱۲/ ۳۷۰، کشاف القناع ۳/ ۲۱۹۔

(۲) البحرالرائق ۶/ ۱۹، فتح القدیر ۵/ ۱۳۵۔

خیارقبول

دیکھئے: "بیع"۔

خیار کشف الحال

تعریف:

۱- کشف کا لغوی معنی: ظاہر کرنا، اور اس شئ کا اٹھالینا ہے جو کسی چیز کو چھپاتی اور ڈھانک لیتی ہے، کہا جاتا ہے: کشفه فانکشف یعنی کسی چیز کو اس نے کھولا تو وہ کھل گئی، اور التکشف، "تکشف" باب تفعل کا مصدر ہے، جس کا معنی ہے ظاہر ہونا کھل جانا، اور حال کا معنی معروف ومشہور ہے[1]۔

اور اصطلاحی تعریف اسی معنی سے ماخوذ ہے، پس خیار کشف: وہ اس شخص کے لئے حق فسخ ہے جس کے لئے مبیع کی مقدار اس کے گمان کے خلاف ظاہر ہوئی[2]۔

اور حنفیہ نے اسے متعدد ناموں سے موسوم کیا ہے جو اسی لغوی مادہ سے ماخوذ ہیں، چنانچہ اسے کشف الحال، انکشاف الحال اور تکشف کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

اور اس خیار کی مراد اس کے میدان کا جائزہ لینے سے ظاہر ہوگی، پس یہ شخصی پیمانوں میں جاری ہوتا ہے جس کی طرف کبھی کبھی دونوں عقد کرنے والے متعارف پیمانوں کے بجائے مجبور ہوتے ہیں، چاہے پیمانہ کیل کا ذریعہ ہو یا وزن کا۔

اور فقہاء کے نزدیک اس کی متداول مثال یہ ہے: کوئی شخص ایسی چیز کو فروخت کرے جسے کیل یا وزن کے ذریعہ فروخت کیا جاتا ہے،

(۱) المصباح المنیر، المغرب، القاموس المحیط مادہ: "کشف"۔

(۲) رد المحتار ۴/۲۷،۴۵۔

اور اس کا اندازہ کرنے کے لئے متعارف کیل یا وزن کے پیمانوں کو استعمال نہ کرے، بلکہ اسے کسی متعین برتن سے فروخت کرے جس کی مقدار معلوم نہ ہو، جیسے صندوق، تھیلی، یا اسی طرح کسی متعین پتھر کے وزن سے، تو بیع مخصوص شرائط کے ساتھ صحیح ہوگی (اس کا بیان عنقریب آئے گا) اور خریدار کے لئے حق خیار ثابت ہوگا، یعنی بیع لازم نہیں ہوگی [۱]۔

اور اس کی صحت میں اختلاف ہے کتب فقہ حنفی میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

خیار کشف الحال کی مشروعیت:

۲- ایک روایت میں حنفیہ نے اس خیار کو اختیار کیا ہے، اور اسے نامزد خیارات کی فہرست میں ذکر کیا ہے، اس خیار کو شافعیہ نے بھی ثابت کیا ہے، اگرچہ انہوں نے اس کا دوسرا نام رکھا ہے، اور بسا اوقات اس کا نام نہیں رکھتے ہیں بلکہ اس کی تعبیر کرتے ہیں۔

چنانچہ ابن حجر نے ذکر کیا ہے اگر کہا: "میں نے تمہارے ہاتھ یا اس ڈھیر میں سے اس کوزہ بھر یا گھر بھر، یا اس کنکری کے وزن کے برابر اس سونے میں سے فروخت کیا تو یہ صحیح ہے، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ اس کے تلف ہونے سے قبل معین چیز کو لے لیا جائے، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ قدر معین کا علم بھی ہو، برخلاف اس صورت کے جب کہے: میرے ذمہ ہے جس کے اوصاف یہ یہ ہیں [۲]۔

اور مالکیہ نے اسے ممنوع قرار دیا ہے اور اسے بیع غرر کے اقسام میں سے شمار کیا ہے، جس کی ممانعت کی گئی ہے [۳]۔

اور امام ابوحنیفہ سے حسن بن زیاد کی روایت ممنوع ہونے کی ہے، جواز کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد میں پائی جانے والی جہالت جھگڑے کا سبب نہیں بنتی ہے، کیونکہ اس کو جلد ہی مجلس میں حوالہ کردیا جاتا ہے، (اور یہ شرائط خاصہ میں سے ایک شرط ہے) اور عقد کے صحیح ہونے سے مانع وہ جہالت ہے جو جھگڑے کا سبب بنے۔

ابن الہمام نے کہا ہے: دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ خیار ثابت ہو، جبکہ اسے خریدار کے لئے کیل کیا جائے یا وزن کیا جائے، جیسا کہ اِس پتھر کے وزن سے سونے کی خریداری میں تمام نوازل (کتب فتاوی) میں اس کی صراحت کی ہے کہ جب اس کا علم ہوجائے تو اس میں خیار ہوگا، اور یہ بات معلوم ہے کہ اس کا علم ہونا تولنے کے ذریعہ ہوگا، پھر ابن الہمام نے اپنے نقل کئے ہوئے پر اکتفا نہیں کیا ہے، بلکہ اس حکم کی ایک اور نظیر ذکر کی ہے، چنانچہ کہا ہے: ہمارے زیر بحث معاملہ سے سب سے زیادہ قریبی امر امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، اس صورت میں جبکہ گندم کے ڈھیر کو فروخت کیا ہر قفیز کو ایک درہم کے بدلے، تو جب مجلس میں کیل کیا یہاں تک کہ مقدار کو جان لیا تو صحیح ہوگی اور خریدار کے لئے خیار ثابت ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں جب بیع کے وقت مبیع کو نہ دیکھا ہو تو دیکھنے پر خیار حاصل ہوتا ہے، باوجودیکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ اس نے ڈھیر کو ناپ سے قبل دیکھا اور اس کی طرف اشارہ واقع ہوا۔

ممانعت کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکیلات اور موزونات میں بیع یا تو اندازے سے ہوگی یا مقدار کا تذکرہ ہوگا، تو اندازے کی صورت میں: معقود علیہ وہ چیز ہوتی ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، اور مقدار کے ذکر کے وقت: معقود علیہ وہ مقدار ہے جو متعین کی جائے، اور ان دونوں میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی، کیونکہ یہ اندازے سے نہیں ہے، اور نہ ہی متعین مقدار طے کی گئی ہے اس لئے کہ پیمانہ معلوم نہیں ہے [۱]۔

(۱) ردالمحتار ۴/۲۷۔
(۲) الفتاوی الکبری لابن حجر ۲/۱۵۷۔
(۳) القوانین الفقہیہ/۲۴۸، المحلی ۸/۳۷۷م ۱۴۲۰۔

(۱) الکفایہ شرح الہدایہ ۵/۷۴، نیز فتح القدیر والعنایہ۔

خیار کشف کے ساتھ صحت عقد کی شرائط:

۳-مذکورہ بیع جو خیار کشف الحال کو مستلزم ہوتی ہے، اس کے صحیح ہونے کی (حسب ذیل) شرطیں ہیں:

۱- غیر معروف کیل یا وزن کے پیمانے کا اپنی حالت پر باقی رہنا:

پس اگر یہ دونوں حوالگی سے قبل ضائع ہو گئے تو بیع فاسد ہو جائے گی، اس لئے کہ وہ اس مقدار کو جان سکتا ہے جسے اس نے فروخت کیا، اور اس شرط کو ''البحر الرائق'' میں ''سراج'' کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، اور اسے ابن عابدین نے تسلیم کرتے ہوئے نقل کیا ہے (۱)۔

۲-مبیع کی حوالگی میں جلدی کرنا:

یعنی اسے مجلس عقد میں حوالہ کرنا، ابن الہمام نے کہا ہے: ''تمام عبارتوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس میں صحت بیع کے لئے تعجیل کی قید ہے''، اور اسی قبیل سے سرخسی کی عبارت ہے:

اگر اس برتن کے ذریعہ ہاتھوں ہاتھ (نقد) خریدا تو کوئی حرج نہیں ہے، پھر متعین چیز میں اندازے سے بیع جائز ہے، تو غیر معروف پیمانہ سے بدرجہ اولی جائز ہوگی (۲) اور یہ اس لئے کہ حوالگی بیع کے بعد ہوگی (۳)۔

۳-(خاص طور پر کیل میں) یہ شرط ہے کہ شخصی پیمانہ کم ہو جانے کا احتمال نہ رکھتا ہو، بایں طور کہ نہ تو وہ پھیلتا ہو اور نہ سکڑتا ہو، مثلاً لکڑی یا لوہے کا ہو، اور اگر تھیلی اور بوریا ہو تو جائز نہیں ہوگا۔

اور اسی قبیل سے ایک متعین مشکیزہ یا ڈولی بھر کی بیع ہے، امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ پانی اس کے پاس نہیں ہے، اور مشکیزہ کی مقدار بھی معلوم نہیں ہے، لیکن مجرد میں اس کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، اور شہر میں متعارف مشکیزے جو اکثر پانی بھرنے والوں کے پاس ہوتے ہیں، ان کا اعتبار ضروری ہے، اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب اسے بھر دے پھر دونوں راضی ہو جائیں تو جائز ہوگا، ابن الہمام نے کہا ہے: اس میں شک نہیں کہ قیاس وہی ہے جو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے، البتہ تعامل سے ثابت استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ جائز ہو، جبکہ مشکیزہ کی نوعیت کو متعین کر دیا جائے بشرطیکہ وہ متعین نہ ہو، پھر یہ کہ معمولی فرق پانی کے معاملہ میں نا قابل اعتبار ہے۔

---

(۱) ردالمحتار ۴/۲۷۔

(۲) ردالمحتار ۴/۲۷۔

(۳) فتح القدیر ۵/۸۶، المبسوط ۱۳/۲۵۰، اور اس شرط کی بنیاد پر غیر معلوم برتن کے ذریعہ سلم صحیح نہیں ہوتا ہے، اور اخیر الذکر وہ محل خیار نہیں ہے۔

خیارالکمیہ

تعریف:

۱- (الکمیۃ) (کم) کا مصدر صناعی ہے، اور یہ وہ حرف ہے جس کو لغت میں مقدار کے بارے میں سوال کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے[۱]۔

اور اصطلاح فقہاء میں خیار الکمیہ (جیسا کہ صاحب "الفتاوی السراجیہ" نے اس کی تعریف کی ہے) یہ ہے: یہ ثمن کے بارے میں بائع کا خیار ہے[۲]، اور اس سے مراد (عقد کرتے وقت ثمن کی مقدار کے پوشیدہ رہ جانے کی وجہ سے بائع کا حق فسخ ہے)۔

اور اس خیار کو "خیار الکمیہ" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، کیونکہ یہ ثمن کی مقدار کی جہالت کے سبب سے ثابت ہوتا ہے، اسے پورے طور پر نہ دیکھنے کی وجہ سے، بلکہ اسے ایسے برتن میں دیکھا جاتا ہے کہ اس کی مقدار کو جاننا ممکن نہیں ہوتا ہے۔

اور یہ خیار مقصد کے اعتبار سے خیار الرؤیۃ سے بہت زیادہ مشابہ ہے، لیکن یہ خیار خیار رؤیت میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ نقود میں خیار الرؤیۃ ثابت نہیں ہوتا ہے[۳]۔

اور اس خیار کی بھی (کم ہونے کے باوجود) کچھ صورتیں ہیں، لیکن یہ دوستانہ بھاؤ تاؤ کی حالت میں اور حقوق سے مصالحت کی صورت میں واقع ہوتا ہے، اور تبادلہ کرنے والا مال کی ایک تھیلی یا نقد نوٹوں کی ایک گڈی پیش کرنے کی راہ اپناتا ہے، بلکہ کبھی کبھی عام بیع وشراء میں بھی اپنی جیب یا بیگ میں موجود نقود سے خریداری کرتا ہے، اور اس کی مقدار بیان نہیں کرتا ہے، اور مقدار معلوم ہونے کے وقت بائع کے لئے اس خیار کو ثابت کرنا پوری رضامندی کو ثابت کرنا ہے۔

(۱) القاموس المحیط مادہ: "کم"، مغنی اللبیب ۲/ ۱۸۳، المصباح المنیر۔
(۲) حاشیۃ الحموی علی الاشباہ لابن نجیم ۱/ ۳۲۷، رسالہ حدود الفقہ لابن نجیم۔
(۳) فتح القدیر ۵/ ۸۲، رد المحتار ۴/ ۲۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۲۷، نقلاً عن قاضی خان۔

خیار الکمیۃ کی مشروعیت:

۲- حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ خیار ثابت ہے، اور اسے حنفیہ نے ان خیارات کی فہرست میں داخل کیا ہے جن کو انہوں نے شمار کیا ہے، اور ان کا خیال یہ ہے کہ یہ خیار الرؤیۃ کو مکمل کرنے والا ہے[۱]۔

اور اس کے ثبوت کے لئے خیار عیب پر قیاس سے استدلال کیا ہے، تو یہ اس بنیاد پر خیار نقص ہے، اور بسا اوقات اس کا ثبوت جہالت کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے، (اور یہی وہ ہے جس کے لئے خیار الرؤیۃ ثابت ہوتا ہے)، جہالت کو دور کرنے اور دھوکہ میں تخفیف پیدا کرنے کے لئے، اور حنفیہ کا طریقہ اس کے اور خیار الرؤیۃ کے درمیان موازنہ کے سلسلہ میں اسے خیار الرؤیۃ کے قریب کرتا ہے، گویا کہ وہ خیار رؤیت ہی ہے، اگر خیار الرؤیۃ اعیان کے ساتھ خاص نہ ہوتا، جہاں تک خیار الکمیہ کی بات ہے تو وہ نقود کے لئے ہے[۲]۔

خیارالکمیہ کے احکام:

۳- بیع کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے یہ ہے کہ ثمن کی مقدار اور اس کا وصف معلوم ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ثمن اس زمرہ

(۱) رد المحتار ۴/ ۴۶، الاشباہ والنظائر لابن نجیم، البحر الرائق ۲/ ۳۔
(۲) البدائع ۵/ ۲۲۰۔

سے ہو جس کو اثمان مطلقہ کے نام سے پکارا جاتا ہے، اور اثمان مطلقہ وہ ہیں جو مطلقاً ثابت ہوتے ہیں، ان کی طرف اشارہ نہیں ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے مقدار اور وصف کا معلوم ہونا شرط ہے، تا کہ جہالت فاحشہ دور ہو جائے جو حوالگی اور وصولیابی میں مانع ہوتی ہے، برخلاف اس کے جس کی طرف اشارہ کیا جائے، پس مقدار کا علم: یہ ہے، مثلاً یہ کہے کہ دس دراہم، اور وصف کا علم: یہ ہے کہ دراہم کی تحدید کردے، اس طور پر کہ اگر مختلف دراہم ہوں تو نسبت بیان کردے جس سے وہ دوسرے سے ممتاز ہو جائے، اس لئے کہ خریدار ادنی کو دینا چاہے گا، اور بائع اعلیٰ کو طلب کرے گا، تو اس طرح عقد کی مشروعیت کا مقصود حاصل نہیں ہوگا۔

اور مجہول ثمن کے ساتھ عقد صحیح نہیں ہے، مثلاً کسی چیز کو اس کی قیمت پر یا جو اس پر لاگت آئی ہے اس پر، یا جو خریدار چاہتا ہے، یا جسے وہ پسند کرتا ہے اس پر فروخت کرے، یا ثمن راس المال کو بنایا جائے، یا اس قیمت کے ساتھ فروخت کرے جس کے عوض اسے خریدا یا اس کے مثل پر جو فلاں نے خریدا، اور خریدار کو مجلس عقد میں اس مقدار کا علم نہیں ہوا تو عقد جائز نہیں ہوگا، اور اگر اس کا علم ہو گیا تو وہ جائز ہوگا[1]۔

اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ جب اسے اس قیمت کے عوض فروخت کیا جس کے ساتھ لوگ فروخت کرتے ہیں، مگر یہ کہ معمولی فرق ہو، اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ اسے اس مقدار پر فروخت کرے، جس پر اس نے فروخت کیا تھا، (اور جو فروخت کیا تھا وہ مختلف ہے) یا اس پر فروخت کیا جس کے ذریعہ مستقبل میں فروخت کرے گا، تو یہ فاسد ہے[2]۔

(۱) البدائع ۵/ ۲۲۰، اور یہ خیار الکمیہ کی مرکزی صورت ہے، اس کا محل ''بیوع الامانۃ'' ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۸۳، رد المحتار ۴/ ۲۱۔

۴- اور جب ثمن کی تعداد اور اس کی نوعیت کو بیان نہ کیا گیا ہو، بلکہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو، تو اشارہ یا تو اس کی ذات کی طرف ہوگا یا اس کے ظرف کی طرف، تو اس کی طرف براہ راست اشارہ کرنے میں جیسا کہ دراہم اس کے ہاتھ میں ہوں اور وہ دراہم کو دیکھ رہا ہو تو عقد کو قبول کرنے سے صحیح اور لازم ہو جائے گا، اور اسے خیار نہیں ہوگا، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ صرف وصف (یعنی مقدار) کی جہالت باقی رہ گئی، اور یہ نقصان دہ نہیں ہے، کیونکہ یہ حوالگی اور وصولیابی میں مانع نہیں ہے، اور اگر اس کی طرف اشارہ کیا گیا، لیکن وہ ایسے برتن میں ہے جو اس کی مقدار کی معرفت سے مانع ہے، (اگر چہ تقریبی طور پر کیوں نہ ہو)، جیسا کہ اگر وہ کسی صندوق یا مٹکے میں ہو، پھر اس کے بعد ثمن کو کھلے طور پر برتن کے بغیر دیکھے تو اسے خیار حاصل ہوگا، کیونکہ اس نے اس سے پہلے اس کی مقدار کو باہر سے نہیں جانا تھا، جیسا کہ اگر وہ کسی تھیلی میں ہوتا، تو حنفیہ کا مذہب عدم تخییر کا ہے، کیونکہ اس نے مقدار کو جان لیا۔

اور حنفیہ میں سے صاحب الدرر نے اس سلسلہ میں یہ تفصیل کی ہے کہ تھیلی کے اندر جو کچھ ہے اس کو باہر سے اگر جان لیا جائے تو اس کا اعتبار ہوگا ورنہ نہیں، پس اگر اسے جان لیا جائے تو خیار نہیں ہوگا، اور اگر اسے باہر سے نہ جانا جائے تو اس صورت میں وہ مٹکے کے درجے میں ہوگا، اور اس میں ضابطہ یہ ہے: ''وہ برتن جو ثمن پر مشتمل ہوا گر اس پر دلالت کرے جو اس میں ہے، (تقریبی دلالت) تو اس کے ساتھ خیار الکمیہ ثابت نہیں ہوگا، ورنہ خیار ثابت ہوگا''[1]۔

اور شافعیہ نے اس سے بحث کی ہے جبکہ ثمن مقرر اور متعین نہ ہو، بلکہ دراہم کی تھیلی جس کے ذریعہ مبادلہ اندازے سے مکمل ہوا ہو، عاقدین میں سے کوئی ایک اس کی مقدار کو نہ جانتا ہو، لیکن اس کا ان

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۲، الفتح ۵/ ۸۲۔

دونوں کی طرف سے مشاہدہ ہوگیا ہو،تو بلا اختلاف بیع صحیح ہوگی ،لیکن کیا اندازے سے دراہم کی تھیلی کے ذریعہ بیع مکروہ ہے؟ اس کے بارے میں شافعیہ کے دوقول ہیں جن کوخراسانیوں نے نقل کیا ہے، ان میں زیادہ صحیح قول یہ ہے: مکروہ ہے، شیرازی اور متعدد دیگر حضرات (شافعیہ نے) اسی کو صحیح قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں دھوکہ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے: مکروہ نہیں ہے، کیونکہ یہ دیکھا ہوا ہے [۱]۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۳۴۳۔

خیارمجلس

تعریف:

۱- خیار کی اصطلاح میں عمومی طور پر (خیار) کے لفظ کے بارے میں کلام گذر چکا ہے، بہر حال کلمہ (مجلس) (لام کے کسرے کے ساتھ) تو یہ لغت میں مصدر میمی کے طور پر واقع ہوا ہے، اور زمان اور مکان کا نام ہے، (جلوس) کے مادہ سے ماخوذ ہے اور اس کا مناسب استعمال اس جگہ یہ ہے کہ وہ اسم مکان یعنی بیٹھنے کی جگہ کے معنی میں ہے، اور واضح بات یہ ہے کہ (مجلس) کا کلمہ (مجلس عقد) کے معنی پر محمول ہے، یہ مطلق مجلس کے لئے نہیں ہے، بلکہ خاص طور پر مجلس عقد کے لئے ہے، اور اس تقیید کی طرف (اَل) اشارہ کرتا ہے، کیونکہ یہ معہود ذہنی پر دلالت کے لئے ہے، اور مراد بیع یا عقد کرنے کی جگہ ہے [۱]، پس جب تک مکان جو دونوں عاقدین کو ملائے ہوا ہے ایک رہے گا، تو ان دونوں کو عقد کو باقی رکھنے یا اس کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، یہاں تک کہ وہ دونوں جدا ہوجائیں، اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مستقل مجلس ہوگی۔

اور مجلس عقد: سے مراد زمانہ کی وہ اکائی ہے جو ایجاب کے صادر ہونے کے وقت سے شروع ہوتی ہے، اور برابر باقی رہتی ہے، اس پوری مدت میں جس میں عاقدین عقد کرنے کی طرف متوجہ رہتے ہیں، جبکہ ان میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی عقد کرنے سے

(۱) مطالب اُولی النہی ۳/ ۸۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۸۵۔

اعراض ظاہر نہ ہو، اور علاحدگی کے ذریعہ ختم ہوجاتی ہے، اور یہ عاقدین میں سے کسی ایک کا اس جگہ سے رخصت ہوجانا ہے جس میں عقد ہوا تھا۔

اور علاحدگی کے حکم میں خیار کا حاصل ہونا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کو عقد کے باقی رکھنے یا اس کے رد کرنے کا اختیار دے۔

لیکن خیار مجلس ایجاب کے صادر ہونے سے شروع نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ساتھ قبول کے لاحق ہونے سے شروع ہوگا جو اس کے مطابق ہو، اور قبول کے واقع ہونے سے قبل دونوں عاقد عقد کو جاری رکھنے اور نہ رکھنے کے سلسلہ میں خیار کے مالک ہوں گے، لیکن یہ ایسا خیار ہے جسے خیار قبول کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور یہ عقد کے مکمل ہونے سے پہلے حاصل ہوتا ہے۔

اور جلوس (بیٹھنے) کا حقیقی معنی اس خیار میں جو (خیار مجلس) کے نام سے موسوم ہے مقصود نہیں ہے، کیونکہ معتبر وہ مدت ہے جو عقد کرنے کے بعد عقد کی جگہ سے علاحدگی سے پہلے پائی جاتی ہے، پس جلوس بذات خود اس کے ثبوت میں معتبر نہیں ہے، اور نہ اس کے ختم کرنے میں مجلس کو چھوڑنا معتبر ہے، بلکہ اعتبار اس حالت کا ہے جس کے ساتھ عاقدین عقد کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔

پس خیار مجلس: عقد کو باقی رکھنے یا اس کے رد کرنے کے سلسلہ میں عاقد کا حق ہے، عقد کے وقت سے لے کر علاحدگی یا تخایر کے حاصل ہونے کے وقت تک۔

اور اکثر مؤلفین اس خیار کو (خیار مجلس) کے نام سے موسوم کرتے ہیں، مگر یہ کہ ان میں سے بعض نے اسے (خیار المتبایعین) کے نام سے موسوم کیا ہے[1] اور شاید یہ نام اس حدیث سے ماخوذ ہے جو اس خیار کو ثابت کرتی ہے، اور وہ یہ ہے: "**البیعان بالخیار مالم یتفرقا**" (عاقدین کو خیار حاصل ہوگا جب تک کہ وہ دونوں علاحدہ نہ ہوجائیں) اور اس کے بعض مروی الفاظ میں یہ ہے: "**المتبایعان بالخیار**"[1] اور بعض وہ لوگ جو خیار مجلس کے قائل نہیں ہیں وہ اس نام کو استعمال کرتے ہیں، لیکن یہ حضرات خیار مجلس مراد نہیں لیتے ہیں، بلکہ وہ ایسے حالات مراد لیتے ہیں جس میں اسباب شرعیہ کے ذریعہ دوسرے اختیارات پیدا ہوتے ہیں، جن کی مدت اس مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے، جس کی وجہ سے خیار پیدا ہوا ہے، جو خیار ایسی مدت کے لئے ثابت ہوا ہے کہ مجلس کے زمانہ سے تجاوز نہیں کرے گا، جیسے بیوی کو طلاق کی تفویض، اس لئے کہ اس کو یہ اختیار ہوگا کہ جس مجلس میں اس کو علم ہوا ہے اس میں اپنے کو طلاق دے دے جب تک کہ وہ کھڑی نہ ہوجائے، (اگر کھڑی ہوجائے گی تو) اس کی مجلس بدل جائے گی، یا ایسا عمل کرلے جو مجلس کو ختم کردے[2]۔

خیار مجلس کی مشروعیت:

۲- خیار مجلس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، فقہاء کی بڑی جماعت اس کی قائل ہے، اور دیگر حضرات اس کے انکار اور ایجاب وقبول کے ذریعہ عقد کے منعقد ہونے کے فوراً بعد اس کے لازم ہونے کی رائے رکھتے ہیں۔

پس سلف اور خلف میں سے جمہور فقہاء کا مذہب اس کے اثبات کا

---

(۱) اور یہ ابن قدامہ ہیں، المغنی ۳/ ۴۸۲۔

(۱) حدیث: "البیعان بالخیار مالم یتفرقا" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۴ طبع الحلبی) نے حضرت حکیم بن حزامؓ سے کی ہے، اور دوسری روایت: "المتبایعان بالخیار" کی بخاری (۴/ ۳۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۶۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے، اور سیاق بخاری کا ہے۔

(۲) رد المحتار ۳/ ۳۱۶۔

ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اسی میں سے ہیں، لہذا ان حضرات کے نزدیک عقد لازم نہیں ہوگا مگر مجلس سے علاحدگی یا تخایر اور نفاذ عقد کو اختیار کرنے کے ذریعہ [۱]۔

اور حنفیہ، مالکیہ اور بعض فقہاء سلف کا مذہب خیار مجلس کی نفی کا ہے [۲]، جیسا کہ اس کی نفی ان فقہاء میں سے جن کے مذاہب مدون نہیں ہوئے ہیں، (جیسے) ثوری، لیث اور عنبری نے کی ہے۔

اور خیار مجلس کے قائل فقہاء نے اس قولی حدیث سے استدلال کیا ہے جسے ابن عمرؓ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: **"المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه مالم يتفرقا إلا بيع الخيار"** (عاقدین میں سے ہر ایک کو اپنے ساتھی پر خیار حاصل ہوگا جب تک کہ وہ دونوں جدا نہ ہوجائیں، سوائے بیع خیار کے) اور ایک روایت میں ہے: **"مالم يتفرقا أو يكون البيع خياراً"** (جب تک کہ وہ دونوں جدا نہ ہوجائیں یا یہ کہ بیع خیار ہو) اور ایک دوسری روایت میں ہے: **"أو يخير أحدهما الآخر"** [۳] (یا ان میں سے ایک دوسرے کو خیار دے دے) اور وجہ استدلال یہ ہے کہ شریعت نے دونوں عقد کرنے والوں کے لئے خیار کو ثابت کیا ہے، اور یہ دونوں ایجاب وقبول کے ذریعہ بیع کے مکمل ہونے کے بعد خرید وفروخت کرنے والے ہیں، بہرحال اس سے قبل تو وہ دونوں بھاؤ تاؤ کرنے والے ہیں، اور حدیث اگرچہ "متبایعین" کے لفظ کے ساتھ آئی ہے مگر یہ ان دوسرے عقود کو بھی شامل ہے جو بیع کے حکم میں ہیں یعنی عقود معاوضہ کو [۱] اور ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول وارد ہوا ہے: **"كانت السنة أن المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا"** [۲] (سنت یہ ہے کہ عاقدین کو خیار حاصل ہوگا یہاں تک کہ وہ دونوں جدا ہوجائیں) اور اصول حدیث اور اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ صحابی کا قول: **"من السنة كذا"** (سنت میں سے ایسا ہے) اس کے لئے حدیث مرفوع کا حکم ہے۔

اور ان حضرات نے فعلی سنت سے اس طرح استدلال کیا ہے کہ نبی ﷺ نے ایک اعرابی کو بیع کے بعد خیار دیا تھا، یعنی اس سے فرمایا تھا: **"اختر"** (تم اختیار کرلو) تاکہ عقد لازم ہوجائے، اور اسی حدیث کی دوسری روایت میں صراحت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص سے بیع کا معاملہ فرمایا جب اس سے بیع کی تو اس سے فرمایا: **"اختر"** (تم اختیار کرلو)، پھر فرمایا: **"هكذا البيع"** (اسی طرح بیع ہوتی ہے) [۳]۔

اور اس بارے میں صحابہ اور تابعین کے آثار ہیں، جن کے لئے ان کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے۔

نیز ان حضرات نے خیار مجلس کے لئے عقلی دلیل سے استدلال کیا ہے، کہ لوگوں کی ضرورت اس کی مشروعیت کی داعی ہے، کیونکہ انسان کسی چیز کو فروخت کرنے کے بعد کبھی اس کی رائے بدل جاتی ہے تو وہ اپنے معاملہ پر نادم اور پشیمان ہونے لگتا ہے، لہذا اس خیار کے ذریعہ جو اسے مجلس میں حاصل ہوتا ہے: اس کی تلافی کرسکتا ہے [۴]۔

---

(۱) المجموع ۹/۱۶۹، المغنی ۳/ ۴۸۲، المحلی ۸/ ۴۰۹، نیل الاوطار ۵/ ۱۹۷۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۸۱، البدائع ۵/ ۲۲۸، الحطاب ۴/ ۳۱۰، المحلی ۸/ ۴۰۹ م ۱۴۱۷، نیل الاوطار ۵/ ۱۹۷۔

(۳) حدیث: "المتبايعان بالخيار" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اپنی روایات سے کی ہے۔

---

(۱) المہذب ۱/ ۲۵۷۔

(۲) نصب الرأیہ ۴/ ۳، جامع الاصول ۲/ ۹، ۱۰۔

(۳) حدیث: "خير أعرابيا بعد البيع" کی روایت ترمذی (۳/ ۵۴۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، اور دوسری روایت کی تخریج بیہقی (۵/ ۲۷۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۴) قواعد الأحکام فی مصالح الأنام ۲/ ۱۲۶، المجموع ۹/ ۱۸۷۔

اورنفی کرنے والے حضرات نے کتاب وسنت اور قیاس کے دلائل سے استدلال کیا ہے:

کتاب اللہ سے دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" [1] (آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)، پس اس آیت نے آپس کی رضامندی کے ساتھ تجارت کے ذریعہ مال کھانے کو مباح قرار دیا ہے، عقد کی جگہ سے علاحدگی کی قید نہیں لگائی ہے، اور اس پر علاحدگی یا تخایر سے قبل مجلس میں کھانے کا جواز مرتب ہوتا ہے، اور خیار مجلس کے قائل حضرات کے نزدیک جب ان میں سے ایک شخص عقد کو مجلس میں فسخ کردے تو اس کے لئے کھانا مباح نہیں ہوگا، لہذا نص کا ظاہر ان کے خلاف حجت ہوگا [2]۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ" [3] (اپنے عہدوں کو پورا کرو)، پس جب عقد لازم نہ ہوا تو اس کو پورا کرنے کا وجوب متحقق نہیں ہوگا اور آیت اسی کا تقاضا کرتی ہے [4]۔

اور ان حضرات نے سنت سے رسول اکرم ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه" [5] (جس نے اناج خریدا تو وہ اسے فروخت نہ کرے یہاں تک کہ اسے پورا لے لے)، یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ علاحدگی کے ساتھ مقید نہیں ہے، اگر یہ قید ہوتی تو اسے ذکر فرماتے، جیسا کہ اناج کی بیع میں استیفاء (وصول کرنا) کی قید کو ذکر فرمایا۔

جیسا کہ ان حضرات نے حدیث متبایعین کی اس ایک روایت سے استدلال کیا ہے، جس میں ہے: "فلا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله" [1] (لہذا اس کے لئے حلال نہیں ہے کہ اپنے ساتھی سے جدا ہوجائے، اس خوف سے کہ وہ اس سے اقالہ کا مطالبہ کرے گا)، حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا ساتھی فسخ کا مالک نہیں ہوگا مگر اقالہ طلب کرکے [2]۔

اور اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے: "المسلمون على شروطهم" (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں) اور ایک روایت میں: "عند شروطهم" [3] ہے، اور عقد کے بعد خیار کا قول شرط کو فاسد کردیتا ہے، حالانکہ حدیث شرائط کا اعتبار کرتی ہے۔

اور ان حضرات نے بیع اور اس جیسے مالی معاملات کو اس بارے میں نکاح، خلع، عتق علی مال (مال کے عوض آزادی)، کتابت (غلام کو یہ کہنا کہ اتنا روپیہ دے دوگے تو آزاد ہوجاؤ گے) پر قیاس کیا ہے، اور ان میں سے ہر ایک عقد معاوضہ ہے جو خیار مجلس کے بغیر مکمل ہوجاتا ہے، محض اس لفظ کے ذریعہ جو رضامندی پر دلالت کرے، لہذا اسی طرح بیع بھی (بغیر خیار مجلس کے مکمل ہوجائے گی)۔

جیسا کہ ان حضرات نے علاحدگی سے قبل کی حالت کو اس کے

(۱) سورۂ نساء/۲۹۔
(۲) البدائع ۵/۲۲۸، فتح القدیر ۵/۸۱، المجموع ۹/۱۸۴۔
(۳) سورۂ مائدہ/۱۔
(۴) فتح القدیر ۵/۸۱، بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۰۔
(۵) حدیث: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث کی روایت ابوداؤد (۳/۷۳۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔
(۲) المجموع ۹/۱۸۴۔
(۳) حدیث: "المسلمون على شروطهم" اور ایک روایت میں: "عند شروطهم" کی روایت ابوداؤد (۴/۲۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد حسن ہے، اور دوسری روایت کی تخریج دارقطنی (۳/۲۷ طبع دارالمحاسن) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد کو ابن حجر نے التلخیص (۳/۲۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

بعد کی حالت پر قیاس کیا ہے اور یہ قیاس جلی ہے [1]۔

اور عقلی دلیل کے طور پر ان حضرات نے کہا ہے: خیار مجلس مجہول چیز سے وابستہ خیار ہے، کیونکہ مجلس کی مدت مجہول ہے تو یہ اس کے مشابہ ہوگیا کہ اگر ان دونوں نے خیار مجہول کی شرط لگائی ہو، اور یہ جہالت فاحشہ ہے جو شرع میں ممنوع ہے [2]۔

اور اسی طرح ان حضرات نے کہا ہے: بیع عاقدین کی طرف سے بغیر شرط کے صادر ہوئی ہے، اور عقد مطلق عوضین (مبیع اور ثمن) میں فوری طور پر ملکیت کا تقاضا کرتا ہے، لہذا عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے فسخ اس عقد میں تصرف ہوگا جو ان دونوں کی رضامندی سے ثابت ہوا ہے، یا بیع کے حکم میں تصرف ہوگا دوسرے کی رضامندی کے بغیر عقد کو ختم کرنے اور باطل کرنے کے ذریعہ، اور یہ جائز نہیں ہے، جیسے ان میں سے کسی ایک کے جدا ہونے کے بعد اقالہ یا فسخ جائز نہیں ہے [3]۔

ثبوت خیار کا زمانہ:

۳- وہ زمانہ جس میں خیار مجلس ثابت ہوتا ہے، وہ مدت ہے جس کی ابتدا اس وقت ہوتی ہے جبکہ عقد مکمل ہوجائے، یعنی ایجاب کے موافق قبول کے صادر ہونے کے بعد۔

خیار کی مدت:

۴- خیار مجلس کی مدت کی تحدید ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ عاقدین میں سے ہر ایک کے ارادہ پر موقوف ہے، تو غور وفکر میں زیادتی کی ان دونوں کے خواہش کے پیش نظر وہ مدت طویل ہوگی اور ان دونوں میں سے کوئی جلدی جلدی کرے تو یہ مدت مختصر ہوگی، اس طور پر کہ وہ اپنے ساتھی سے تخایر کرے یا اس سے علاحدہ ہوجائے، تو یہ اس سلسلہ میں خیار شرط کے مخالف ہے جس میں متعین طور پر مدت کی تعیین ہوتی ہے، لہذا اس بنیاد پر خیار کا ختم ہونا منضبط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ دو امر یعنی علاحدہ ہونے یا اختیار دیئے جانے میں سے ایک امر کے ساتھ مربوط ہے، اور ان دونوں کے پائے جانے کا زمانہ غیر معروف ہے۔

لیکن اس جگہ مذہب شافعی میں ایک قول ہے، جسے نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، اس کا مفاد یہ ہے کہ خیار مجلس کی مدت زیادہ سے زیادہ تین یوم ہے، تاکہ وہ خیار شرط سے زائد نہ ہو۔

اور اس جگہ ایک تیسرا قول ہے کہ خیار مجلس کو ساقط کرنے والی چیزوں میں سے یہ ہے کہ متعاقدین میں سے کوئی ایک دوسرے معاملہ میں مشغول ہوجائے، اور وہ زیادہ دیر تک عقد سے متعلق چیز سے اعراض کرے، پس یہ ساقط کرنے والا خیار کی مدت کو علاحدگی یا تخایر سے زیادہ مختصر کردیتا ہے، کیونکہ یہ اسے صرف عقد کی حالت میں منحصر کردیتا ہے، اور یہ تھوڑی سی مدت ہے، اور شافعیہ کے نزدیک راجح پہلا قول ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ وہ علاحدہ ہونے یا تخایر تک ثابت رہتا ہے [1]۔

خیار کا ختم ہونا:

۵- خیار کے ختم ہونے کے اسباب دو ہیں: یا تو علاحدہ ہوجائے یا نفاذ عقد کو اختیار کرلے، اور اس جگہ ایک تیسرا سبب ہے جس کے ذریعہ خیار تبعاً ختم ہوجاتا ہے سرے سے عقد کے ختم ہوجانے کے سبب سے، اور وہ سبب عقد کا فسخ ہونا ہے، یہ اس وجہ سے کہ فسخ ہی وہ

(۱) نیل الأوطار ۵/ ۲۱۰، فتح القدیر ۵/ ۸۲۔
(۲) المجموع ۹/ ۱۸۴۔
(۳) البدائع ۵/ ۲۲۸، العنایہ علی الہدایہ ۵/ ۸۱، تبیین الحقائق للزیلعی ۴/ ۳۔

(۱) المجموع ۹/ ۱۸۰۔

ہےجس کا موقع دینے کے لئے خیارمجلس کی مشروعیت ہوتی ہے،لیکن یہ عقد اور اس پر مبنی چیز پر آتا ہے، اور اسی طرح خیار مبیع میں تصرف کرنے اور موت کے ذریعہ ساقط ہوجاتا ہے، اس میں ان مذاہب کے درمیان اختلاف ہے جو خیارمجلس کے قائل ہیں۔

اول-علاحدگی:

۶-خیارمجلس علاحدگی کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے، اور یہ ان فقہاء کے درمیان متفق علیہ سبب ہے جو اس کو ثابت کرنے والے ہیں، اور اس میں عاقدین کے عرف کی رعایت کی جاتی ہے [1]۔

دوم-تخایر:

لزوم عقد کو اختیار کرنا:

۷-خیارمجلس کے ختم ہونے کے اسباب میں سے لزوم عقد کو اختیار کرنا ہے، بہ شرطیکہ اس لزوم کو متعاقدین میں سے ہر ایک نے اختیار کیا ہو، تو اس کے ذریعہ خیار ساقط ہوجائے گا، اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں کہیں: ہم نے لزوم عقد کو اختیار کیا، یا ہم نے اسے نافذ کردیا، یا ہم نے اسے لازم کردیا، یا ہم نے اسے جائز کردیا یا اس جیسے الفاظ استعمال کریں، اور ان دونوں کے اختیار لزوم پر اکٹھا ہونے کو "تخایر" کہا جاتا ہے [2]، اور اس کا اسی طرح کا اثر ہوتا ہے جو علاحدگی کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے۔

تخایر میں اختلاف:

۸-خیارمجلس کو ثابت کرنے والے حضرات نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ تخایر کے ذریعہ خیارمجلس ختم ہوگا یا نہیں، پس شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ خیارمجلس تخایر کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے، اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے جس کو ابن قدامہ نے اصح قرار دیا ہے۔

اور امام احمد کی دوسری روایت یہ ہے کہ تخایر سے خیارمجلس ختم نہیں ہوتا ہے، اور مختصر خرقی میں خرقی کے کلام کا ظاہر بھی یہی ہے [1]، جس روایت میں خیارمجلس ختم ہونے کا سبب صرف علیحدگی کو قرار دیا گیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ سے اکثر روایات **"البیعان بالخیار مالم یتفرقا"** (بائع اور مشتری دونوں کو اختیار ہوگا جب تک کہ دونوں جدا نہ ہوں)، بغیر کسی قید اور تخصیص کے ہیں، اور یہ حکیم بن حزام اور حضرت ابوبرزہؓ کی روایت ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی اکثر روایات بھی اسی طرح منقول ہیں۔

بہر حال اس صحیح روایت کی دلیل جس میں علاحدگی یا تخایر میں سے کسی ایک کو خیارمجلس کو ساقط کرنے والا قرار دیا گیا ہے وہ دوسری روایات ہیں جو ان دونوں امور کو شامل ہیں، جیسے ابن عمرؓ کی مرفوع روایت: **"فإن خیر أحدھما صاحبه فتبایعا علی ذلک فقد وجب البیع"** (پس اگر ان میں سے ایک نے اپنے ساتھی کو (لزوم عقد کا) خیار دے دیا پھر اس پر ان دونوں نے بیع کا معاملہ کرلیا تو بیع واجب ہوگی، یعنی لازم ہوگی) اور ایک دوسری متفق علیہ روایت میں ہے: **"المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا إلا أن یکون البیع کان عن خیار فإن کان البیع عن خیار فقد وجب البیع"** (خرید وفروخت کرنے والے کو خیار حاصل ہوگا جب تک کہ وہ دونوں علاحدہ نہ ہوجائیں، مگر یہ کہ بیع خیار کے ساتھ ہو، تو اگر بیع خیار کے ذریعہ ہو تو بیع لازم ہوجائے گی) ابن قدامہ نے کہا ہے: زیادتی کو

---

[1] المجموع ۹/ ۱۸۰، المغنی ۳/ ۵۰۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۵، المکاسب/ ۲۲۲۔

[2] اختیار لزوم کی صورتوں میں سے یہ ہے کہ وہ دونوں کہیں: ہم نے عقد کو = اختیار کیا۔

[1] المجموع ۹/ ۱۹۰، شرح المنہج ۳/ ۱۰۶، المغنی ۳/ ۴۸۶، م ۲۷۵۷۔

اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے[۱]۔

تخایر کے احکام:

۹- تخایر یا تو صراحۃً حاصل ہوگا جیسے یہ عبارت: ہم نے عقد کے نفاذ کو اختیار کیا، یا ضمناً واقع ہوگا، اور اس کی مثال یہ ہے: دونوں عقد کرنے والے عوضین (جن پر عقد اول ہوا ہے) کو ان دونوں پر مجلس میں قبضہ کرنے کے بعد فروخت کردیں، پس یہ عقد اول کے لزوم کی رضامندی کو شامل ہے، بلکہ عاقدین میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ اپنے والے عوض میں تصرف کافی ہے، یعنی عوضین کی بیع کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ یہ محض واقعہ کی تصویر ہے، اور ان میں سے ایک کی بیع خیار کو ساقط کرنے اور عقد کو نافذ کرنے کے لئے کافی ہوگی[۲]۔

اور تخایر کے ذریعہ خیارِ مجلس کا ختم ہونا اس صورت میں ہے جبکہ فسخ یا نفاذِ عقد کو اختیار کرنا دونوں عقد کرنے والوں کی طرف سے ہو، یا ان میں سے ہر ایک دوسرے سے کہے: تم اختیار کرلو، تو یہ خیار کو ساقط کرنے کا سبب ہوگا، اور اگر ان میں سے ایک دوسرے سے کہے: ''اختر'' (تم اختیار کرلو) تو وہ خاموش رہا اور کچھ بھی جواب نہیں دیا تو خاموش رہنے والے کے خیار کا کیا حکم ہوگا؟ اور کہنے والے کے خیار کا کیا حکم ہوگا؟

اختیار دینے کے بعد خاموش رہنے والے کا خیار:

شافعیہ کا مذہب اور یہی حنابلہ کے نزدیک راجح ہے، یہ ہے کہ خاموش رہنے والے کا خیار ختم نہیں ہوگا[۳]۔

اور حنابلہ کا دوسرا قول: اس کے خیار کے ساقط ہونے کا ہے، پہلے قول کے لئے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اس کی طرف سے وہ چیز نہیں پائی گئی جو اس کے خیار کو باطل کرے، لہٰذا رضا حاصل نہیں ہوئی، اس نے فسخ یا نفاذ سے سکوت اختیار کیا، پس اس کے خیار کو ساقط کرنا خیار کے بارے میں اس کے حق اور اپنے طور پر اختیار کرنے کے منافی ہے[۱]۔

اور دوسرے نقطۂ نظر کے لئے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ ثبوت پر سقوط کو قیاس کیا گیا ہے، پس جس طرح خیارِ مجلس کے ثبوت میں تجزی نہیں ہوتی، چنانچہ ان میں سے ایک کے لئے دوسرے کے بغیر ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح اس کا ساقط ہونا بھی ہے، تاکہ وہ دونوں عقد کے ختم ہونے میں مساوی ہوں، جیسا کہ وہ دونوں اس کے قیام اور پیدا ہونے میں مساوی ہیں[۲]۔

تنہا اختیار دینے والے کا خیار:

بہر حال اس شخص کا خیار جس نے اپنے ساتھی کا خیار دینے میں جلدی کی اور اس نے اسے کوئی جواب نہیں دیا تو اس کے بارے میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دو رائے ہیں:

پہلی رائے: یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط ہوجائے گا، (اور یہی اصح ہے)، اس وجہ سے کہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ عاقد کا خیار اس کی طرف سے تخییر کے صادر ہونے پر موقوف ہے، اور اس لئے کہ وہ جس خیار کا مالک تھا اس کو اپنے ساتھی کے لئے کردیا، لہٰذا اس کا خیار ساقط ہوجائے گا۔

دوسری رائے: یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے

---

(۱) المغنی ۴/۴۸۶۔
(۲) نہایۃ المحتاج بحاشیۃ الشبر املسی ۴/۸، المجموع ۹/۱۹۱۔
(۳) المہذب والمجموع ۹/۱۸۵، ۱۹۱۔

(۱) المغنی ۳/۴۸۶، منتہی الارادات ۱/۳۵۷، المقنع ۲/۳۴۔
(۲) اس اختلاف کی طرح شافعیہ کا اس صورت میں بھی اختلاف ہے جبکہ ان میں سے ایک نے نفاذِ عقد کو اختیار کیا اور دوسرے نے سکوت اختیار کیا، اور یہ مسئلہ ابھی ذکر کردہ مسئلہ کے علاوہ ہے، پس وہ اس صورت میں ہے، جبکہ اپنے ساتھی کو اختیار دیا ہو (المجموع ۹/۱۹۱)۔

اپنے ساتھی کو اختیار دیا، تو اس نے اختیار نہیں کیا، لہذا وہ اس میں مؤثر نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا اختیار دینا اس مقصد کے لئے تھا کہ دونوں ایک رائے پر متفق ہو جائیں، پس جب یہ حاصل نہیں ہوا تو اس کا خیار باقی رہا[1]۔

فسخ عقد کا اختیار کرنا:

۱۰- عقد خواہ دونوں عقد کرنے والے فسخ کریں، یا ان دونوں میں سے کوئی ایک اگر ایک بھی عقد فسخ کر دے تو عقد فسخ ہو جائے گا، گرچہ دوسرے نے عقد کی اجازت دے دی ہو، یہ اس وجہ سے کہ فسخ اجازت پر مقدم ہے، جبکہ عاقدین کی رغبت وخواہش میں اختلاف ہو، کیونکہ اثبات خیار کا مقصد فسخ کی قدرت دینا ہے، نہ کہ اجازت کی، اس لئے کہ اجازت اصل ہے، اور فسخ (جیسا کہ نوویؒ نے ذکر کیا ہے) خیار کا مقصود ہے[2]۔

اور عقد کو فسخ کرنا ضمناً خیار کو ساقط کر دیتا ہے، اس لئے کہ خیار کا ساقط ہونا سرے سے عقد کے ساقط ہونے کی وجہ سے ہے، لہذا خیار بھی ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ خیار عقد پر مبنی ہے، نیز قاعدہ شرعیہ ہے: "إذا بطل الشئ بطل مافي ضمنه"[3] (جب شئ باطل ہو جاتی ہے تو جو اس کے ضمن میں ہوتا ہے وہ بھی باطل ہو جاتا ہے)۔

اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ فسخ براہ راست حاصل ہو یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے دوسرے کو اختیار دینے کے بعد حاصل ہو، پس فسخ کا اثر ہوگا، کیونکہ یہی خیار کا مقصود ہے[1]۔

سوم- تصرف:

۱۱- خیار کو ساقط کرنے والے اس سبب کے بارے میں شافعیہ، حنابلہ سے علاحدہ ہیں، پس جبکہ پہلے حضرات (شافعیہ) اس کا انکار کرتے ہیں، اور صراحت کرتے ہیں کہ مبیع یا ثمن میں تصرف بیع کی صورت کے علاوہ میں خیار مجلس کو ساقط نہیں کرتا ہے، جیسا کہ گذرا، حنابلہ اس میں تفصیل کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک چند صورتوں میں خریدار (یا بائع) کی طرف سے تصرف کے ذریعہ ان دونوں کا یا ان میں سے ایک کا خیار ساقط ہو جاتا ہے[2]۔

اور اس طرف اشارہ مناسب ہے کہ اکثر فقہاء شافعیہ نے دلالۃً بیان پر اکتفا کیا ہے، اور اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ خیار مجلس کو ساقط کرنے میں تصرف کا اثر نہیں ہے، اس لئے کہ ان حضرات نے خیار شرط کے باب میں یہ صراحت کی ہے کہ تصرف خیار شرط کو ساقط کر دے گا اور خیار مجلس کو تصرف ساقط کرے گا یا نہیں اس بارے میں سکوت اختیار کیا ہے۔ لیکن ان میں سے بعض حضرات نے اس بات کو صراحۃً ذکر کیا ہے۔ پس قاضی زکریا کی مختصر "المنہج" کی شرح میں جبکہ ساقط کرنے والی چیزوں کو تخایر اور علاحدگی میں منحصر کیا ہے۔ اس کے محشی سلیمان الجمل نے شرح الحباب کے حوالہ سے حاشیہ نہایۃ المحتاج[3] کے ذریعہ یہ کہہ کر اضافہ کیا ہے کہ ان دونوں میں خیار کے ختم کرنے کو منحصر کرنے سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر خریدار خریدے ہوئے جانور پر سوار ہو جائے تو یہ خیار مجلس کو ختم نہیں کرے گا، اور یہ دونوں میں سے ایک قول ہے، اس لئے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ

---

(۱) المجموع ۹/۱۸۵، مغنی المحتاج ۲/۴۵، نہایۃ المحتاج ۴/۸، المغنی ۳/۴۸۶، الفروع ۴/۸۳۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/۴۴، المجموع ۹/۱۹۱۔
(۳) ان قواعد کلیہ کے قبیل سے ہے جو مجلّہ مادہ/ ۵۲ میں مذکور ہیں۔

(۱) المجموع ۹/۱۹۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/۴۵، المغنی ۳/۴۹۱۔
(۳) نہایۃ المحتاج بحاشیۃ الشبر املسی ۴/۷، ۸۔

اس کو جانچنے کے لئے سواری کی ہو اور دوسرا قول یہ ہے خیار مجلس ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے تصرف کردیا، اور پہلا قول راجح معلوم ہوتا ہے، اور ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اس قسم کا تصرف خیار مجلس کو ختم کردے گا، اور مذکورہ (سوار ہونے) پر اس چیز کو قیاس کیا جاتا ہے جو اس کے معنی میں ہو، پھر اسے اس طرح موکد کیا ہے کہ خیار مجلس اور خیار شرط کے درمیان فرق کے وجوہ میں سے ایک یہ بھی ہے[۱]۔

اور حنابلہ کے نزدیک چند صورتیں ہیں جن سے متعاقدین کا خیار ساقط ہوجاتا ہے۔ ان میں سب سے اہم: خریدار کا وہ تصرف ہے جس کے بارے میں بائع نے اجازت دی ہو، یہ تصرف ان دونوں کے خیار کو ساقط کردینے والا ہے، اور تصرف صحیح ہے، اور یہ اس لئے کہ تصرف اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ دونوں عقد کو نافذ کرکے خیار کو ساقط کرنے پر راضی ہیں، لہذا وہ تخایر سے کم اثر والا نہیں ہوگا، اور جہاں تک خریدار کی اجازت سے بائع کے تصرف کا تعلق ہے تو راجح یہ ہے کہ یہ حکم میں خریدار کے تصرف کے مماثل ہے، اور ''مغنی'' میں ذکر کیا ہے: اس میں دو احتمال ہیں، اور خیار کو ساقط نہ کرنے کے احتمال کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ اجازت کا محتاج نہیں ہوتا ہے تو اس کا تصرف ایسا ہے جیسا کہ بغیر اجازت کے ہو[۲]۔

بہرحال ان میں سے کسی ایک کا ایسا تصرف جس میں ملکیت دوسرے کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، جیسے بیع یا ہبہ یا وقف یا ایسا تصرف جس میں ملکیت مشغول ہوجاتی ہے (منتقل نہیں ہوتی ہے) جیسے اجارہ یا رہن (اس طرح کے تصرف سے) تو خیار ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ بائع نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیا، (اس بنیاد پر کہ خیار کی مدت میں ان حضرات کے نزدیک ملکیت خریدار کی ہوتی ہے) اور اگر خریدار نے ایسا تصرف کیا تو وہ خیار اور مبیع کو واپس لینے کے سلسلے میں بائع کے حق کو ساقط کردے گا، اور اس کے ساتھ بائع کا ایسا حق متعلق ہوگیا ہے جو تصرف کے جواز کے لئے مانع ہے، لہذا اس کی صحت کے لئے بھی مانع ہوگا[۱]۔

(۱) شرح المنہج بحاشیۃ الجمل ۳/۱۰۶، اس کے بعد انہوں نے خیار شرط کو مطلق تصرف کے ذریعہ ساقط کرنے کے بجائے اسے مقید کرنے کو زیادہ وجیہ قرار دیا ہے (۳/۱۱۹)۔

(۲) المغنی ۳/۴۹۱۔م ۶۴ ۲۷، کشاف القناع ۳/۲۰۹، اور اجازت کے بارے میں خریدار اور بائع دونوں صورتوں کو مساوی قرار دیا ہے۔

چہارم: ابتداءً خیار کو ساقط کرنا:

۱۲- اس جگہ اسقاط خیار سے مراد: اس کے استعمال سے قبل اس سے دستبردار ہوجانا ہے، اور یہ عقد کرنے سے قبل ہوگا، یا عقد کے مکمل ہونے سے قبل عقد کی ابتداء میں ہوگا، اور اس مسئلہ کو نفی خیار کی شرط کے ساتھ بیع کرنا کہا جاتا ہے، اور اس اصطلاح کی بنیاد پر عقد کے بعد خیار سے دست بردار ہونے کو جبکہ عاقدین کو خیار مجلس کا استحقاق ہوچکا ہے اور مجلس برقرار ہے اس اصطلاح میں شمار نہیں کیا جائے گا، پس اس وقت تخایر کے ذریعہ اس سے دست بردار ہونا انتہاء خیار (خیار کا ختم ہونا) ہے نہ کہ اسقاط خیار۔

جہاں تک اس اسقاط کے حکم کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں خیار مجلس کے قائلین فقہاء کا اختلاف ہے، اس بارے میں ان کی درج ذیل آراء ہیں۔

پہلی رائے: اسقاط کا صحیح ہونا ہے، اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے جس کو صحیح نہیں قرار دیا گیا ہے۔

دوسری رائے: اسقاط کا ممتنع ہونا اور بیع کا باطل ہونا ہے، اور یہ شافعیہ کے نزدیک اصح ہے، اور یہی بویطی، اور مذہب کی کتب قدیم میں منصوص ہے۔

سوم: اسقاط کا ممتنع ہونا اور بیع کا صحیح ہونا ہے، اور یہ شافعیہ

(۱) المغنی ۳/۴۹۰م ۲۷۶۳، کشاف القناع ۳/۲۰۸، ۲۰۹۔

کا ایک غیر صحیح قول ہے [۱]۔

اور ابتداء عقد میں خیار کو ساقط کرنے میں یہ بات برابر ہے کہ اسے دونوں ساقط کریں یا ان دونوں میں سے کوئی ایک تنہا اپنے خیار کو ساقط کرے، یا وہ دونوں اپنے میں سے ایک کے تنہا خیار کے ساقط کرنے کی شرط لگائیں، تو جس وقت وہ دونوں اپنے خیار کو ساقط کردیں گے اس وقت عقد لازم ہوجائے گا، اور جب ان میں سے ایک خیار کو ساقط کرے گا تو دوسرے کا خیار باقی رہے گا [۲]۔

اور جن حضرات نے عقد سے قبل اسقاط خیار کو صحیح قرار دیا ہے ان حضرات نے خیار کی حدیث سے استدلال کیا ہے، کیونکہ اس کی ایک روایت میں آیا ہے: "**فإن خير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع**" (پس اگر ایک نے دوسرے کو خیار دیا پھر اس پر عقد کیا تو بیع لازم ہوگئی)۔ اور ایک روایت میں ہے: "**إلاأن يكون البيع كان عن خيار، فإن كان البيع عن خيار فقد وجب البيع**" [۳] (الا یہ کہ بیع خیار کی صورت میں ہو، تو اگر بیع خیار کی صورت میں ہوتو بیع لازم ہوگی) ان روایات سے مراد اگر چہ مجلس میں تخایر کا حاصل ہونا ہے، لیکن یہ عام ہیں جو اسے اور ابتداء عقد میں تخایر کو شامل ہیں، لہذا یہ دونوں حکم میں ایک ہی چیز ہیں۔ اور اس لئے کہ جو چیز مجلس میں خیار کی صورت میں اثر انداز ہوتی ہے وہ عقد سے متصل خیار کی صورت میں بھی اثر انداز ہوتی ہے، تو جس طرح عقد کرنے والے کو خیار کے استحقاق کے بعد اس سے دستبردار ہونے

(۱) المغنی ۳/۸۶ ۴م ۷ ۲۷۵، کشاف القناع ۳/ ۲۰۰، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۶۴، المہذب والمجموع ۹/ ۱۸۵، ۱۹۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۸۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۲۰۰۔

(۳) حدیث: "فإن خير أحدهما الآخر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور دوسری روایت کی تخریج نسائی (۷/ ۲۴۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

کا اختیار ہے اسی طرح عقد کرنے سے متصل پہلے بھی اس سے دستبردار ہونے کا اختیار ہے۔ اور اسے خیار شرط کے ساتھ اس سے عقد کے خالی ہونے کے جواز میں تشبیہ دی گئی ہے، تو اسی طرح خیار مجلس بھی ہے۔

بعض اصحاب شافعی جنہوں نے اس مسئلہ میں حنابلہ کے طریقہ کی پیروی کی ہے، انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ خیار عاقدین کی سہولت کے پیش نظر رکھا گیا ہے۔ لہذا ان دونوں کے لئے اسے چھوڑنا جائز ہوگا، اور اس لئے کہ خیار دھوکہ ہے، لہذا اسے ساقط کرنا جائز ہوگا۔

اور ممانعت کی دلیل (اور یہی مذہب شافعی میں اصح ہے) یہ ہے کہ یہ حق کو اس کے سبب کے ثبوت سے قبل ساقط کرنا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا خیار ہے جو بیع کے مکمل ہونے کے بعد ثابت ہوتا ہے، لہذا اس کے مکمل ہونے سے قبل اسے ساقط کرنا جائز نہ ہوگا، اور اس کی ایک نظیر ہے (جو خیار شفعہ ہے) کہ اس میں شفیع کے حق کو اس کے ثبوت سے قبل ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔

اور ان میں سے بعض حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ خیار مجلس کو ساقط کرنا تقاضائے بیع کے منافی ہے، اس لئے کہ بیع خیار کے ساتھ شرعاً ثابت ہوتی ہے، لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا کہ یہ شرط لگائے کہ مبیع کو حوالہ نہیں کرے گا۔

اس بات کی دلیل کہ صرف شرط ساقط ہوا اور بیع صحیح ہوجائے، یہ ہے کہ شرط تقاضائے عقد کے منافی ہے، لیکن چونکہ وہ عوضین میں سے کسی میں بھی جہالت کا ذریعہ نہیں ہے تو تنہا وہ باطل ہوجائے گی اور عقد باطل نہیں ہوگا [۱]۔

(۱) المغنی ۳/ ۴۸۵، ۴۸۶م ۷ ۲۷۵، المجموع شرح المہذب ۹/ ۱۸۵، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴، الشرح الکبیر علی المقنع ۴/ ۶۴، ۶۵، کشاف القناع ۲/ ۴۴۵۔

خیار کے منتقل ہونے کے اسباب:

اول-موت:

۱۳-خیارمجلس پر موت کا اثر ہوتا ہے یانہیں اس بارے میں آراء مختلف ہیں جن کی درج ذیل صورتیں ہیں:

پہلی صورت: موت کے ذریعہ خیار وارث کی طرف منتقل ہوجائے گا اور یہ شافعیہ کے نزدیک اصح ہے۔

دوسری صورت: موت کے ذریعہ خیار ساقط ہوجائے گا، اور یہ حنابلہ کا مذہب ہے۔

تیسری صورت: اس بنیاد پر تفصیل کہ میت کی طرف سے اس کی وصیت میں اس کا مطالبہ ہے کہ نہیں ہے، اور یہ حنابلہ کا ایک قول ہے[1]۔

جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ (موت کے ذریعہ) خیار وارثین کی طرف منتقل ہوجاتا ہے وہ میت کا چھوڑا ہوا حق ورثاء کی طرف منتقل ہونے کے بارے میں قرآن واحادیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں، اور اسی میں سے یہ حدیث ہے: "من ترک مالاً فلورثته"[2] (جس شخص نے کوئی مال چھوڑا تو وہ اس کے ورثاء کے لئے ہے) اور خیارمجلس ایسا خیار ہے جو بیع کو فسخ کرنے کے لئے ثابت ہوتا ہے، لہذا موت کے ذریعہ باطل نہیں ہوگا جیسے خیار شرط۔

جیسا کہ ان حضرات نے خیارمجلس کو خیار عیب پر قیاس کے ذریعہ استدلال کیا ہے کہ یہ دونوں حق لازم ہیں جو بیع میں حکم شرع سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور موت کے ذریعہ خیار عیب کے منتقل ہونے کے بارے میں اختلاف نہیں ہے، لہذا اسی طرح خیارمجلس بھی ہے (کہ وہ

(۱) مغنی المحتاج ۲/۴۵، المجموع ۹/۲۰۶، الفروع ۴/۹۱، المغنی ۳/۴۸۶۔

(۲) اس کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۲۳۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

بھی منتقل ہوجائے گا)، نیز خیار شرط پر بھی قیاس کیا جاتا ہے، اور یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ صاحب خیار کی موت سے خیار باطل ہوجائے گا وہ اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ یہ ارادہ اور مشیئت کا نام ہے۔ جو عاقد کی شخصیت سے مربوط ہوتا ہے، اور اس (ارادہ ومشیئت) کے وارث کی طرف منتقل ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے[1]۔

دوم- جنون اور اس جیسی چیز:

۱۴-جب مجلس عقد میں عاقدین میں سے کسی کو جنون لاحق ہوجائے، یا اس پر بیہوشی طاری ہوجائے تو (اصح قول کے مطابق) خیار ولی کی طرف منتقل ہوجائے گا، خواہ ولی حاکم ہو یا اس کے علاوہ دوسرا ولی، جیسا کہ وکیل کی موت کے وقت موکل (کی طرف خیار منتقل ہوجاتا ہے)، اور بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس سے افاقہ کی امید نہ ہو یا اس کی مدت طویل ہو، لیکن راجح یہ ہے کہ مطلقاً انتظار نہیں کیا جائے گا[2]۔

اور اسی طرح جب ان میں سے ایک شخص گونگا ہوجائے، اور اس کا اشارہ نہ سمجھا جائے، اور نہ وہ لکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو حاکم اس کی طرف سے نائب مقرر کردے گا۔ اگرچہ علاحدگی کے ذریعہ اس کی طرف سے اجازت ممکن ہو اور مجلس سے علیحدہ ہونے کے بارے میں اس پر کوئی پابندی نہ ہو اور حاکم تو اس چیز میں اس کا نائب ہوا ہے جس کا زبان سے کہنا اس کے لئے متعذر ہوگیا ہے۔ اور اگر اس کا اشارہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/۸، مغنی المحتاج ۲/۴۶، المجموع ۹/۲۲۲، المغنی ۳/۴۸۶، الفروع ۴/۹۱، اور اس میں ہے: کہا گیا ہے کہ خیار شرط کی طرح ہے، یعنی وارث نہیں ہوگا مگر جبکہ میت وصیت کے ذریعہ اس کا مطالبہ کرے۔

(۲) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/۱۰۸۔

سمجھا جاتا ہے یا وہ لکھنا جانتا ہوتو وہ اپنے خیار پر ہوگا۔

اور اس جگہ ایک دوسرا قول ہے کہ جنون اور بیہوشی کی وجہ سے خیار ساقط ہوجاتا ہے، کیونکہ عقل کی جدائیگی مکان کی جدائیگی سے زیادہ اولیٰ نہیں [(۱)]۔

اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنون اسے باطل نہیں کرتا ہے، لہذا وہ افاقہ ہونے پر اپنے خیار پر ہوگا، اور جنون مطبق اور اغماء میں اس کا باپ یا اس کا وصی یا حاکم اس کے قائم مقام ہوگا، برخلاف موت کے کیونکہ یہ سب سے بڑی علیحدگی ہے [(۲)]۔

خیار مجلس کے آثار:

۱۵- خیار مجلس کے عقد میں مختلف آثار ہیں، لیکن ان میں سے ایک کو خیار کا اصلی اثر مانا جاتا ہے، جبکہ دوسرے آثار فرعی ہیں۔ اور خیار مجلس اور دیگر تمام خیارات کا مقصود اصلی اثر ہی ہوتا ہے۔ اسی بنیاد پر اس کو (اثر عام) کہہ سکتے ہیں، اور وہ عقد کے لزوم کو روکنا ہے۔ اور لزوم عقد کے ممتنع ہونے پر ایسے آثار مرتب ہوتے ہیں جو اس سے متفرع ہوتے ہیں جن کا تعلق انتقالِ ملکیت وغیرہ سے ہوتا ہے۔

اول- اثر اصلی:

لزوم عقد کی ممانعت:

۱۶- اس کا مفاد یہ ہے کہ عقد کو لازم نہ سمجھا جائے یہاں تک کہ مجلس عقد سے علاحدگی حاصل ہو، یا نفاذ عقد کو اختیار کرنا پایا جائے۔ تو عاقدین میں سے ہر ایک کے لئے اس سے قبل اس کے فسخ کرنے کا حق ہوگا۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۴۶۔

(۲) الإقناع ۲/ ۸۴، مطالب أولی النہی ۳/ ۸۶، منتہی الارادات ۱/ ۳۵۷، منار السبیل ۱/ ۳۱۶، المغنی ۳/ ۴۸۶، القواعد والفوائد الأصولیۃ لابن اللحام البعلی رص ۳۶۔

اور یہ اثر خیار مجلس کے قائلین فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، اور یہ اس وجہ سے کہ خیار کا مقصود فسخ ہے [(۱)] اور یہ مقصود عقد کو قوت اور نا قابل فسخ ہونے کے درجہ سے کم ہوئے بغیر حاصل نہیں ہوگا اور عقد کی قوت کو کم کرنے کی شکل یہی ہے کہ خیار کے منتہی ہونے تک عقد غیر لازم رہے۔

دوم- آثار فرعیہ:

ملکیت کا منتقل ہونا:

۱۷- جو فقہاء خیار مجلس کے قائل ہیں ان کی اس اثر کے سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: اثر کا فقدان:

اور یہ حنابلہ کا ظاہر مذہب ہے (اور زکاۃ الفطر میں امام شافعی نے اس کی صراحت کی ہے) [(۲)]، اس بنیاد پر ملکیت خیار مجلس کے پائے جانے کے باوجود خریدار کی طرف منتقل ہوجائے گی۔ اور نفاذ عقد پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اس معنی میں کہ وہ موقوف نہیں ہوگا، جیسا کہ عقد کے صحیح ہونے پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، لہذا علاحدگی یا تخایر کے ذریعہ خیار کے ختم ہونے تک مجلس کے دوران اس کے سارے احکام جاری ہوں گے اور (قابل فسخ بھی رہے گا)۔

دوسری رائے: نفاذ کو مقید کرنا:

اور یہ شافعیہ کا مذہب ہے (ان کے تین اقوال میں سے اظہر قول) کہ عقد کے احکام کے نفاذ میں خیار کا اثر ہوتا ہے، لہذا اسے

(۱) المجموع ۹/ ۱۹۱۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۸۸م ۲۰۷۶، الفروع ۴/ ۸۶، کشاف القناع ۲/ ۵۰، المجموع ۹/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴۔

موقوف مانا جائے گا، انتقال ملک کے لحاظ سے اس کی رعایت کی جائے گی، پس حکم نہیں لگایا جائے گا کہ یہ خریدار کی مملوک ہے اور نہ بائع کی، بلکہ انتظار کیا جائے گا، اگر عقد مکمل ہوجائے، تو حکم لگایا جائے گا کہ خود عقد کے وقت سے خریدار کی ملک ہے، ورنہ ظاہر ہوگا کہ یہ بائع کی ملکیت ہے، اس کی ملکیت ختم نہیں ہوئی، اور اسی طرح ثمن موقوف ہوگا [1]۔

اور پہلی رائے کے اختیار کرنے والے حضرات (انتقال ملک کے قائلین) نے بہت سے دلائل سے استدلال کیا ہے، ان میں سے اہم سنت کے ذریعہ استدلال ہے، اور یہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: **"من باع عبداً وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع"** [2] (جس شخص نے غلام کو فروخت کیا اور اس کے پاس مال ہے تو اس کا مال بائع کے لئے ہوگا مگر یہ کہ خریدار اس کی شرط لگادے)، اور یہ حدیث ہے: **"من باع نخلابعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلاأن يشترط المبتاع"** [3] (جس شخص نے کھجور کو گابھا دینے کے بعد فروخت کردیا تو اس کا پھل بائع کے لئے ہوگا مگر یہ کہ خریدار اس کی شرط لگادے) ان دونوں میں وجہ دلالت یہ ہے کہ غلام کے ساتھ والے مال کو اور پھل کو محض خریدار کے شرط

(۱) المجموع ۹/ ۲۳۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۲۰۔

(۲) حدیث: "من باع عبداً وله مال، فماله للبائع، إلا أن يشترطه المبتاع" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۱۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے۔ اور منذری نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں ایک مجہول راوی ہے۔ جیسا کہ مختصر السنن (۵/ ۸۰ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "من باع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۱۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔ اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

لگانے سے اس کے لئے کیا گیا، اور ان حضرات نے عقلی طور پر یہ استدلال کیا ہے کہ خیار مجلس کے ساتھ بیع درست بیع ہے، تو ملکیت اس کے بعد منتقل ہوجائے گی، اور اس لئے کہ بیع تملیک کا نام ہے، لہذا اس کے ذریعہ ملکیت ثابت ہوگی، اور اس میں خیار کا ثبوت اس کے منافی نہیں ہے [1]۔

اور دوسری رائے اختیار کرنے والے حضرات (جو اس کے قائل ہیں کہ ملکیت موقوف ہوگی اور خیار کے ختم ہونے تک اس کا انتظار کیا جائے۔ پھر اسے جانا جائے گا کہ وہ عقد کے وقت صورت حال کیا تھی) اور یہ شافعیہ کا ظاہر مذہب ہے (کہتے ہیں) کہ خیار جب تنہا بائع کے لئے ثابت ہو (جیسے خیار شرط میں) تو عوضین میں ملکیت منتقل نہیں ہوگی، اور جب تنہا خریدار کے لئے ثابت ہو تو ملکیت ان دونوں میں منتقل ہوجائے گی، اور جب خیار عاقدین کے لئے ثابت ہو (اور یہ وہ ہے جو خیار مجلس میں شرع کے حکم سے حاصل ہوتا ہے) تو بائع کے لئے خیار کے ثبوت کا تقاضا یہ ہے کہ ملکیت منتقل نہ ہو، اور خریدار کے لئے خیار کے ثبوت کا مقتضی یہ ہے کہ ملکیت منتقل ہوجائے، پس توقف اور انتظار ضروری ہے یہاں تک کہ خیار علاحدگی، یا تخایر، یا ان دونوں کے علاوہ کے ذریعہ ختم ہوجائے [2]۔

خیار شرط کے ساتھ جو عقد ہو اس پر خیار مجلس کا اثر:

۱۸- خیارِ مجلس کا خیار شرط پر کوئی اثر نہیں ہوتا ہے، کیونکہ خیار شرط کی مدت عقد کے وقت سے شمار ہوتی ہے جس میں شرط واقع ہوئی ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ خیار شرط عقد میں مشروط ہو، اور اگر مجلس میں شرط لگائی گئی ہو تو مدت شرط کے وقت سے محسوب ہوگی [3]۔

(۱) المغنی ۳/ ۴۸۸، کشاف القناع ۲/ ۵۱۔

(۲) نہایۃ المحتاج بحاشیۃ الشبر املسی ۴/ ۲۰، مغنی المحتاج ۲/ ۴۴، المجموع ۹/ ۲۲۸۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۔

خیارمرابحہ

دیکھئے: ''بیع الأمانۃ''۔

خیارالنجش

دیکھئے: ''بیع منہی عنہ''۔

خیارالمسترسل

دیکھئے: ''بیع الأمانۃ''۔

خیارالمواضعۃ

دیکھئے: ''بیع الأمانۃ''۔

خیارالنقد

تعریف:

۱- خیار کی تعریف گذر چکی ہے، اور نقد کے لغوی معانی میں سے: دینا اور قبضہ کرنا ہے، کہا جاتا ہے:" نقدت الرجل الدراھم، فانتقدھا۔" جس کا معنی ہے: میں نے اسے دراہم دیا تو اس نے ان پر قبضہ کرلیا۔

اور اصطلاح میں خیار نقد: (وہ ایسا حق ہے جس کی شرط عاقد نقد کے نہ ہونے کی وجہ سے فسخ پر قدرت پانے کے لئے لگاتا ہے)[1]۔

اور اس کی دو صورتیں ہیں:

۱- عقد کرے اور شرط لگائے کہ اگر خریدار نے ثمن کو متعینہ مدت تک ادا نہیں کیا تو ان دونوں کے درمیان عقد نہیں ہوگا، اور اس صورت میں خیار کو استعمال کرنے والا خریدار ہے، اگرچہ اس کا بڑا فائدہ بائع کو ہوتا ہے۔ اور (فقہاء نے) اس صورت کو اس طرح بیان کیا ہے کہ یہ خریدار کے لئے (خیار شرط) کی شرط لگانے کے درجہ میں ہے۔

۲- عقد کریں پھر خریدار نقد ادا کردے اس پر اتفاق کے ساتھ کہ اگر بائع نے متعینہ مدت میں عوض کو لوٹا دیا تو ان دونوں کے درمیان عقد نہیں ہوگا۔ اور اس جگہ خیار کا استعمال کرنے والا بائع ہے، اور وہی تنہا خیار سے فائدہ اٹھانے والا ہے، اور اس دوسری حالت کی بیع الوفا

(۱) المصباح مادہ:"نقد"، ردالمحتار ۴/ ۴۷، البدائع ۵/ ۱۷۵۔

کے ساتھ مکمل مشابہت ہے، اسی وجہ سے بعض فقہاء بیع الوفا کو خیار نقد میں داخل کرتے ہیں، اور (بیع الوفا) یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار سے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس گھر کو اتنی قیمت پر اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ جب میں تمہیں اتنی مدت میں ثمن لوٹا دوں گا تو تم میری طرف مبیع کو لوٹا دوگے، اور یہ صورت بائع کے لئے (خیار شرط) کی شرط لگانے کے درجے میں ہے[1]۔

خیار نقد کی مشروعیت:

۲- اس خیار کو مالکیہ، حنابلہ اور زفر بن الہذیل کے علاوہ حنفیہ نے ثابت کیا ہے، اور اسی کے قائل ثوری، اسحاق اور ابوثور ہیں، اور اسے حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا گیا ہے، اور شافعیہ میں سے ابواسحاق شیرازی اسی کے قائل ہیں، اس بارے میں حضرت عمرؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہوئے۔

اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ اور امام زفر نے اس خیار کی مخالفت کی ہے[2]۔

اس خیار کو ثابت کرنے والے حضرات نے قیاس، آثار صحابہ اور عقلی دلائل سے استدلال کیا ہے۔

بہرحال قیاس تو وہ خیار شرط پر ان دونوں کے درمیان اتحاد علت کی بنا پر قیاس کرنا ہے، اور یہ (علت) غور وفکر کرنا ہے۔ تو اس جگہ بائع غور وفکر کرے گا کہ کیا اسے قیمت حاصل ہوگی یا نہیں، اور اسی طرح سے خریدار غور وفکر کرے گا کہ کیا بیع اس کے لئے مناسب ہے یا نہیں، تو وہ ادا کی گئی قیمت کو واپس لے لے گا (اس کی بائع پر شرط

(۱) ردالمحتار ۴/ ۴۹، الفتاوی الہندیہ نقلاً عن الذخیرہ ۳/ ۳۹، المعاملات الشرعیہ رص ۱۲۵۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۷۵، فتح القدیر ۵/ ۵۰۲، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۹، البحر الرائق ۶/ ۲، المجموع ۹/ ۱۹۳، المغنی ۵/ ۵۰۴، الاختیارات ر ۷۳۔

لگانے کی صورت میں)[۱]۔

جہاں تک آثار صحابہ کی بات ہے تو مروی ہے کہ حضرت عمرؓ اور ان کے علاوہ صحابہ کرامؓ نے اسے اختیار کیا ہے، اور عبدالرزاق نے مصنف میں ذکر کیا ہے کہ عمرو بن دینار نے اسے ثابت کیا ہے، اور ایک واقعہ میں قاضی شریح نے اس کا فیصلہ کیا ہے، اور وہ واقعہ یہ ہے کہ خریدار دوسرے دن قیمت لے کر آیا تو وہ دونوں قاضی شریح کے پاس اپنا معاملہ لے گئے، تو انہوں نے فرمایا: تونے اس سے وعدہ خلافی کی[۲]۔

اور ان حضرات نے عقلی طور پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ اس کی ضرورت پڑتی ہے، جیسے خیار شرط کی حاجت خریدار کے لئے ہوتی ہے نقد کی ادائیگی پر قدرت کے جاننے کی غرض سے، اور بائع کے لئے ہوتی ہے اس غرض سے کہ وہ غور کرلے کہ کیا مدت میں قیمت اس تک پہنچ جائے گی، دوسرے عاقد کی طرف سے ٹال مٹول سے بچنے کے لئے[۳]۔

اور جن حضرات نے اس خیار کو ثابت نہیں کیا ہے، انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ خیار کی شرط نہیں ہے، بلکہ شرط فاسد ہے جو عقد کو فاسد کرنے والی ہے، کیونکہ یہ عقد میں مطلق شرط لگائی گئی ہے۔ اور اس کے فسخ کو غرر (دھوکہ) پر معلق کیا گیا ہے، تو یہ اس کے مشابہ ہوگیا کہ مثلاً اس شرط کے ساتھ عقد بیع کیا کہ اگر آج زید آ گیا تو ہمارے درمیان بیع نہیں ہوگی۔ اور امام زفر نے اس کی نفی کے لئے دوسرے قیاس سے استدلال کیا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں اقالۂ فاسدہ کی شرط لگائی گئی ہے۔ اس لئے کہ اقالہ شرط کے ساتھ متعلق ہے۔ اور بیع میں اقالۂ صحیحہ کی شرط لگانا عقد کو فاسد کرنے والا ہے، تو فاسدہ کی شرط لگانا کیسے درست ہوگا؟[۱]۔

اور امام زفر نے جو ذکر کیا ہے وہی قیاس ہے، اور کاسانی نے ذکر کیا ہے: خیار نقد کا ثبوت خلاف قیاس ہے، لہذا یہ استحسان کی وجہ سے جائز ہے، استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وہ بیع جس میں خیار نقد ہوتا ہے وہ اس بیع کے حکم میں ہے جس میں خیار شرط ہو، اس لئے کہ ان دونوں کو جمع کرنے والی علت تعلیق (بیع کو معلق کرنا) ہے، بہت سے بہت بات یہ ہے کہ دونوں میں معلق علیہ (جس پر معلق کیا گیا ہے) الگ الگ ہے، ایک میں فسخ کے بغیر مدت کا گذر جانا، دوسرے میں ادائیگی کے بغیر مدت کا گذر جانا، اور قیاس کے ذریعہ اس کا ثبوت (یا دلالت کے ذریعہ جو قیاس سے زیادہ قوی ہے) اس بات سے مانع نہیں ہے کہ خلاف قیاس بطور استحسان اس کا ثبوت ہوا ہے، پس مراد اسے خیار شرط پر قیاس کرنا ہے، اور یہ دونوں خلاف قیاس ثابت ہوئے ہیں، یعنی دونوں ان عام اصول کے مخالف ہیں جو لزوم عقد کو ایک طے شدہ اصل کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔

صاحب خیار:

۳- ممکن ہے کہ صاحب خیار خریدار ہو یا بائع ہو، اس صورت کے مطابق جس میں خیار کی شرط لگائی گئی ہو، پس جب عبارت سے ظاہر ہو (یہ کہ خریدار مدت میں ادا کردے گا، (تو ٹھیک) ورنہ بیع نہیں ہوگی)، تو صاحب خیار خریدار ہوگا، کیونکہ عدم ادائیگی کی صورت میں وہی فسخ پر قادر ہے، اور اگر عبارت سے ظاہر ہو (کہ اگر بائع نے مدت معینہ کے دوران ثمن لوٹا دیا تو بیع فسخ ہوگی)، تو صاحب خیار بائع ہوگا، اور اس کا ثمن کو لوٹانا اس کی طرف سے فسخ کا تصرف ہے۔

اور اس خیار سے خریدار سے زیادہ بائع کو فائدہ ہوتا ہے، کیونکہ

(۱) فتح القدیر ۵ / ۵۰۲ طبع دوم، البدائع ۵ / ۱۷۵، المغنی ۳ / ۵۳۱۔
(۲) المغنی ۳ / ۵۳۱، ۵۳۲، المصنف ۸ / ۵۸۔
(۳) فتح القدیر ۵ / ۵۰۲۔

(۱) المغنی ۵ / ۵۰۴ طبع چہارم، المجموع ۹ / ۱۹۳، فتح القدیر ۵ / ۵۰۲۔

وہی اس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ چاہے خیار خریدار کے لئے ہو یا بائع صاحب خیار ہو۔ اس لئے کہ جب خریدار ٹال مٹول کرے تو فسخ کے ذریعہ بائع ہی فائدہ اٹھاتا ہے [۱]۔

خیار نقد کی مدت:

۴- اس کی مدت کے بارے میں فقہی آراء متفق نہیں ہیں، بلکہ مختلف ہیں، جس طرح خیار شرط کی مدت میں اختلاف ہے، کیونکہ خیار نقد خیار شرط کے حکم میں ہے، تھوڑے سے فرق کے ساتھ، اس اعتبار سے کہ خیار شرط کا ثبوت نص سے ہے اور اس خیار کا ثبوت اجتہاد سے اور اس کی مدت کے بارے میں آراء درج ذیل ہیں:

۱- معاملہ عاقدین کے سپرد ہے: تو ان دونوں کو اختیار ہے کہ وہ اس مدت کی تحدید کریں جس میں دونوں اپنی مصلحت سمجھیں، اگرچہ تین دنوں سے زائد ہو۔ اور یہ حنابلہ اور حنفیہ میں سے تنہا محمد بن الحسن کا مذہب ہے، اور انہوں نے خیار شرط میں اپنے قول کے موجب پر عمل کیا ہے، اور یہی ثوری اور اسحاق کا مسلک ہے۔

۲- تین دنوں کے ذریعہ تحدید یا جو اس سے قریب ہو: اور عاقدین کو اختیار نہیں ہے کہ زائد مدت کی شرط لگائیں، پس تین دنوں کے ذریعہ تحدید امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگرد امام ابویوسف کا قول ہے، (اور امام ابویوسف نے خیار شرط میں اپنے طریقہ کی مخالفت کی، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے، کیونکہ اس میں تین دنوں سے زائد کے بارے میں آثار وارد ہیں، اور خیار نقد اصل ممنوعیت پر باقی رہا) اور یہی ابوثور کا بھی مذہب ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے، اور تین دنوں کے قریب کے ذریعہ تحدید بشرطیکہ بیس دنوں سے متجاوز نہ ہو تو یہ امام مالک کا قول ہے۔

(۱) البحر الرائق ۶/۷، فتح القدیر ۵/۵۰۲، رد المحتار ۴/۴۹۔

اگر تین یوم سے زائد کی شرط لگائے تو امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے قول کے مطابق دیکھا جائے گا کہ اگر تین دنوں میں ادا کر دیا تو جائز ہوگا، ورنہ بیع فاسد ہوگی اور فسخ نہیں ہوگی، جیسا کہ اسے ظہیر الدین نے ثابت کیا ہے، اور اسے ابن الہمام اور ابن عابدین نے تسلیم کیا ہے، اور اسے خیار نقد کی دونوں صورتوں میں (فلا بیع بیننا) کی عبارت کے لئے وضاحتی قید قرار دیا ہے، کیونکہ یہ عبارت اپنے ظاہر کے اعتبار سے ادا کرنے کے بعد یا ادا کرنے کے بعد واپسی کے ذریعہ فسخ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ لیکن ان حضرات نے مراد کو اس پر محمول کیا ہے کہ یہ فساد کے لئے ہے۔ یعنی فسخ کا مستحق ہے، اور اسے صحیح قرار دینا ممکن ہے جبکہ اس کا فساد جڑ نہ پکڑ چکا ہو۔ جیسا کہ تین دنوں کے گذرنے سے قبل ادا کر دینے کی صورت میں ہوتا ہے [۱]۔

اس کا ساقط اور منتقل ہونا:

۵- خیار نقد سقوط کے اسباب اور اس کے احکام میں خیار شرط کے مماثل ہے، اور اسی طرح منتقلی میں بھی، پس اس میں حنفیہ کے نزدیک وارثت جاری نہیں ہوگی، خیار شرط کی طرح، (جو اس کی اصل ہے) [۲]، اور اس کی تفصیل "خیار شرط" کی اصطلاح میں ہے۔

خیار نقد کی مشہور صورت (بیع الوفا):

۶- حنفیہ میں سے ابن نجیم نے بیع الوفا کی بحث کے لئے سب سے مناسب جگہ خیار نقد کو قرار دیا ہے، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ بیع الوفا خیار نقد کے مسئلہ کے افراد میں سے ہے، لیکن ان کی کتاب کے محشی ابن عابدین نے اس تعلیل سے اتفاق نہیں کیا ہے، چنانچہ انہوں

(۱) رد المحتار ۴/۴۹، فتح القدیر ۵/۵۰۲، الفتاوی الہندیہ نقلاً عن الخانیہ ۳/۳۹، البدائع ۵/۱۷۵، المغنی ۳/۵۳۱۔

(۲) رد المحتار ۴/۵۷۔

نے ''نہر'' سے نقل کیا ہے کہ یہ اس کے افراد میں سے اس قول کی بنیاد پر ہوگا کہ اگر بیع الوفا تین دنوں سے زائد ہوتو وہ فاسد ہوگی، نہ کہ اس کے صحیح ہونے کے قول کی بنیاد پر، کیونکہ خیار نقد تین دنوں کے ساتھ مقید ہے، اور بیع الوفا اس کے ساتھ مقید نہیں ہے، تو یہ اس کے افراد میں سے کیسے ہوگا؟ (۱)۔

اور اس کی تفصیل ''بیع الوفا'' کی اصطلاح میں ہے۔

خیار ہلاک

دیکھئے: ''بیع''۔

خیاطۃ

دیکھئے: ''ألبسۃ''۔

خیط

دیکھئے: ''ألبسۃ''۔

(۱) البحر الرائق وحاشیۃ منحۃ الخالق ۶/ ۸۔

خیانت

تعریف:

۱-لغت میں خیانت اور خَوْ ن: یہ ہے کہ انسان پر اعتماد کیا جائے اور وہ مخلص ثابت نہ ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ"[۱] (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کردیں)، خیانت کی ضد امانت ہے[۲]۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-غش:

۲-غش (دھوکہ) لغت میں نصح کی ضد ہے، اور **قد غشه يغشه غشاً** کا مفہوم خیرخواہی نہ کرنا اور خلاف مصلحت کو بہتر صورت میں پیش کرنا ہے، غش کا اصطلاحی معنی: مبیع کے عیب کو چھپانا جو نفس مبیع میں ہو جیسے بال کو گھونگھریالا بنانا اور کپڑے کو کوٹ کر جمانا، خیانت غش کے مقابلہ میں زیادہ عام ہے، اس لئے کہ خیانت ایسے عیب کے چھپانے کو کہتے ہیں جو نفس مبیع میں ہو یا مبیع کی صفت میں ہو، جیسے بائع مبیع کے جھوٹے اوصاف بیان کرے یا عیب امر خارج میں ہو، جیسے مبیع کا ثمن غلط بتائے[۱]۔

ب-نفاق:

۳-نفاق: ایک اعتبار سے اسلام میں داخل ہونا اور دوسرے اعتبار سے اسلام سے خارج ہونا ہے، خیانت کا اطلاق امانت اور عہد و پیمان کے باب میں ہوتا ہے، اور نفاق کا استعمال دین کے سلسلے میں ہوتا ہے[۲]۔

ج-غصب اور چوری:

۴-علماء نے خائن، سارق اور غاصب کے درمیان فرق کیا ہے، خائن وہ شخص ہے جو امانت میں خیانت کرے، سارق اس شخص کو کہتے ہیں جو خفیہ طور پر محفوظ جگہ (جہاں جانا ممنوع ہے) سے کوئی شئی لے لے، بعض اوقات کہا جاتا ہے: ہر سارق خائن ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں بولا جاتا ہے، اور غاصب اس شخص کو کہتے ہیں جو کھلم کھلا روبرو بزور طاقت کوئی چیز کسی سے چھینے[۳]۔

خیانت سے متعلق احکام:

۵-امانت میں خیانت حرام ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَاتَخُوْنُوْا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ وَتَخُوْنُوْا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ"[۴] (اے ایمان والو! خیانت نہ کرو اللہ اور رسول

(۱) سورۂ أنفال/۵۸۔
(۲) تفسیر القرطبی ۷/۳۹۵، المفردات للراغب الأصفهانی، الصحاح، المصباح مادہ: "خون"۔
(۳) الزرقانی ۸/۹۲، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۴۰، العنایہ علی الہدایہ ۴/۲۳۳ طبع الأمیریہ، البنایہ ۵/۵۵۶۔

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۲/۳ طبع الحلبی۔
(۲) الکلیات لأبی البقاء الکفوی ۲/۳۱۱، المفردات للراغب الاصفہانی۔
(۳) المصباح المنیر مادہ: "خون"۔
(۴) سورۂ انفال/۲۷۔

کی اور نہ جان بوجھ کر اپنی امانتوں میں خیانت کرو)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان"[1] (منافق کی تین علامتیں ہیں: جب گفتگو کرے تو جھوٹ بولے، جب وعدہ کرے تو وعدہ خلافی کرے اور جب امین بنایا جائے تو خیانت کرے)۔

حافظ ذہبی اور علامہ ابن حجر ہیتمی نے خیانت کو گناہ کبیرہ میں سے شمار کیا ہے، پھر انہوں نے فرمایا: خیانت ہر جگہ اور ہر شئی میں قبیح عمل ہے، البتہ بعض خیانتیں بعض کے مقابلہ میں زیادہ سخت اور زیادہ قبیح ہیں، اس لئے کہ ایک پیسہ کا خائن اور کسی کی حریم خانہ کے ساتھ خیانت کرنے والا دونوں برابر نہیں ہو سکتے[2]۔

امانت والی بیوع میں خیانت:

٦- امانت والی بیوع میں اصل یہ ہے کہ ان کی بنیاد معاملہ کرنے میں بیچنے والے اور خریدنے والے کے درمیان اطمینان اور بھروسہ پر ہے[3]، لہٰذا فروخت کرنے والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ مبیع اور ثمن کے بارے میں سچی خبر دے، صحیح صحیح بتائے کہ ہم نے اتنے میں خریدا ہے، اور اس پر اتنی لاگت آئی ہے، اگر وہ اس عنوان سے فروخت کرے کہ یہ چیز اتنے میں پڑی ہے[4]، اس لئے کہ خریدار بائع کو بغیر گواہ اور قسم کے ثمن اول کے بارے میں امین تصور کرتا ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ امانت والی بیوع کو خیانت اور سبب خیانت اور تہمت سے محفوظ رکھا جائے، اس لئے کہ ان سب سے حتی الوسع بچنا واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَاتَخُوْنُوْا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ وَتَخُوْنُوْا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ"[1] (اے ایمان والو! خیانت نہ کرو اللہ اور رسول کی اور نہ اپنی امانتوں میں خیانت کرو درانحالیکہ تم جانتے ہو)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من غشنا فليس منا"[2] (جو ہمیں دھوکا دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

خیانت اور شبہۂ خیانت سے حفاظت اس وقت ہوگی جبکہ جن چیزوں کی وضاحت ضروری ہے ان کی وضاحت سامنے آجائے[3]۔

بہر حال جب امانت والی بیوع میں خیانت ظاہر ہو تو اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "بیع الأمانۃ" میں ہے۔

عامل مساقات کی خیانت:

٧- عامل امین ہے، اس کی طرف سے دعوی ہلاکت اور اس کے خلاف خیانت کے دعویٰ کے سلسلہ میں عامل کا قول مقبول ہوگا[4]، اگر عامل کی خیانت اقرار کرنے سے یا گواہ سے یا قسم کھانے سے انکار کرنے سے ثابت ہو جائے تو اس کے ساتھ ایک نگراں مقرر کر دیا جائے گا، اور یہ نگراں کام کے تمام ہونے تک نگرانی کرے گا اور برابر قبضہ عامل ہی کا رہے گا، اس لئے کہ کام کا پورا کرنا عامل کا حق ہے اور اس پر واجب ہے، اور اس طرح سے کام کا پورا ہونا ممکن ہے، لہٰذا دونوں کے حق کی رعایت کرتے ہوئے اس طریقہ کو اختیار

---

(١) حدیث: "آية المنافق ثلاث" کی روایت بخاری (الفتح ١/ ٨٩ طبع السلفیہ) اور مسلم (١/ ٧٨ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(٢) الزواجر ١/ ٢٤٨، ٢٤٩، تفسیر القرطبی ٧/ ٣٩٥، الکبائر للذہبی / ١٠٨۔

(٣) بدائع الصنائع ٥/ ٢٢٣، روضۃ الطالبین ٣/ ٥٢٩، الموسوعۃ الفقہیہ ٩/ ٥٠۔

(٤) روضۃ الطالبین ٣/ ٥٢٩۔

(١) سورۂ أنفال / ٢٧۔

(٢) حدیث: "من غشنا فليس منا" کی روایت مسلم (١/ ٩٩ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(٣) بدائع الصنائع ٥/ ٢٢٣۔

(٤) المغنی لابن قدامہ ٥/ ٤٠٩، ٤١٠ طبع ریاض۔

کیا جائے گا، اور نگراں کی اجرت عامل پر ہوگی[۱]۔

اور اگر عامل کا خائن ہونا ثابت نہ ہو، لیکن مالک کو خیانت کا شک ہو، تو ایسی صورت میں بھی عامل کے ساتھ نگراں کر دیا جائے گا، البتہ نگراں کی اجرت عامل پر ہونے کے بجائے مالک پر ہوگی[۲]، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عامل کا چور ہونا جس سے پھل پکنے سے قبل ٹہنیوں اور پھل کی چوری کا اندیشہ ہو تو یہ ان اسباب میں سے ہے جن کی بنا پر مساقات کو فسخ کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ عامل نے زمین کے مالک کو ایسے ضرر سے دوچار کیا ہے جس کا اس نے التزام نہیں کیا تھا۔ لہذا اس ضرر سے عقد مساقات فسخ ہو جائے گا[۳]۔

مالکیہ کا رجحان یہ ہے کہ عقد مساقات عقود لازمہ میں سے ہے، لہذا عقد کے بعد ایک دوسرے کی رضامندی کے بغیر کسی ایک کو فسخ کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اسی بنا پر اگر عامل چور ہو یا ظالم ہو، تو عامل کے چور یا ظالم ہونے کی وجہ سے عقد فسخ نہیں ہوگا، اور نہ ہی کوئی دوسرا اس کی جگہ مقرر کیا جائے گا، بلکہ اس سے حفاظت کی جائے گی، اس لئے کہ عامل کا فسق مقصود منافع کے حصول سے مانع نہیں ہے، لہذا یہ ایسا ہی ہوا کہ اگر عامل خیانت کے علاوہ کسی اور وجہ سے فاسق قرار دیا جاتا[۴]۔

خیانت کی نیت سے لقطہ اٹھانا:

۸- خیانت اور قبضہ کی نیت سے لقطہ اٹھانے والا ضامن اور

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۱ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۴۱۰، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۷۱۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۳۳۱، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۷۱۔
(۳) تکملہ فتح القدیر ۸/ ۴۰۳ طبع دار إحیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۲۷۸۔
(۴) الشرح الصغیر ۳/ ۷۱۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۵۰ طبع دار المعرفہ، المغنی ۵/ ۴۱۰۔

غاصب ہوگا، ضمان سے اس وقت تک بری نہ ہوگا جب تک کہ مالک کو لقطہ واپس نہ کر دے[۱]، یہ شخص لقطہ حاکم کے حوالہ کرنے سے یا اس جگہ واپس رکھ دینے سے جہاں سے اٹھایا تھا بری ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے "لقطہ" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

صنعت کاروں کی خیانت:

۹- محتسب امانت وخیانت کے اعتبار سے صنعت کاروں کے حالات کا جائزہ لے گا، جو امانت دار اور قابل بھروسہ ہوں گے ان کو باقی رکھے گا، اور جن کی خیانت ظاہر ہو جائے ان کو الگ کر دے گا اور اس کی خیانت کی تشہیر کرے گا، تاکہ ناواقف لوگ دھوکا نہ کھائیں[۲]۔

اور اگر محتسب پورے بازار والوں کے حالات اور افعال کا احاطہ کرنے سے قاصر ہو تو ہر پیشہ والوں کے لئے انہیں میں سے کسی صالح شخص کو نگراں مقرر کر دے گا جو اس صنعت سے واقف ہو اور اس پیشہ سے متعلق لوگوں کی دھوکا دہی اور تدلیس سے آگاہ ہو، اور امانتداری اور قابل اعتماد ہونے میں مشہور ہو، اس کا کام یہ ہوگا کہ اہل حرفت کے حالات کا جائزہ لیتا رہے، ان کی خبروں کو معلوم کرتا رہے، اور جو سامان بازار میں لا رہے ہیں اس پر نگاہ رکھے، اور کس دام میں سامان کی خرید وفروخت ہو رہی ہے، بازار کا ریٹ کیا ہے وغیرہ سے باخبر رہے، الغرض ان تمام اسباب سے باخبر رہے جن کی معرفت ایک محتسب کے لئے ضروری ہے[۳]، چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد

(۱) روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۶، الجوہرۃ النیرہ ۱/ ۴۶۶ طبع ملتان پاکستان۔
(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۵۶ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، الأحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۳۰۳ شائع کردہ الکتب العلمیہ۔
(۳) نہایۃ الرتبہ فی طلب الحسبہ رص ۱۲ طبع مطبعہ لجنۃ التالیف والترجمہ بالقاہرہ۔

ہے: "استعينوا على كل صنعة بصالح أهلها" [۱] (ہر صنعت کے بارے میں اس کے صالح افراد سے تعاون لو)۔

اور اس کی تفصیل ''حسبۃ'' کی اصطلاح میں ہے۔

خائن کا ہاتھ کاٹنا: [۲]

۱۰- خائن مرد اور عورت دونوں میں سے کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا [۳] چنانچہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "ليس على خائن ولامنتهب ولامختلس قطع" [۴] (خیانت کرنے والے، لوٹنے والے اور اچکنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا)۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: اس سب پر اجماع نقل کیا گیا ہے [۵] اور چونکہ واجب چور کا ہاتھ کاٹنا ہے، اور خائن چور نہیں ہے، اس لئے کہ حفاظت ناقص تھی، کیونکہ مال خائن کے قبضہ اور حفاظت میں تھا نہ کہ خالص مالک کی حفاظت میں، اور وہ اس طرح کہ خائن کی حفاظت اگرچہ مالک کی حفاظت ہے، کیونکہ مالک نے اس کے پاس ودیعت رکھ کر اس کو محفوظ کیا، لیکن یہ ایسا ''حرز'' ہے جس میں چوری کرنے والے کو داخل ہونے کی اجازت تھی [۱]۔

عاریت کا انکار کرنے والے کے ہاتھ کاٹنے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے: جمہور کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ليس على خائن ولا منتهب ولامختلس قطع" (خیانت کرنے والے، لوٹنے والے اور اچکنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا)، اور اس لئے کہ واجب چور کا ہاتھ کاٹنا ہے، اور عاریت کا منکر چور نہیں ہے، بلکہ وہ خائن ہے، لہذا یہ ودیعت کا انکار کرنے والے کے مشابہ ہوگیا [۲]۔

اسحاق بن راہویہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ عاریت کے منکر کا ہاتھ کاٹا جائے گا، صحیحین میں حضرت عائشہ سے منقول ہے: "أن امرأة كانت تستعير المتاع وتجحده فأمر النبي ﷺ بقطع يدها" [۳] (ایک عورت لوگوں سے عاریت پر سامان لیتی اور اس کا انکار کر دیتی، آپ ﷺ نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا)۔ حدیث کی دلالت واضح ہے کہ آپ ﷺ نے عاریت کے انکار پر ہاتھ کاٹنے کا حکم مرتب فرمایا [۴]۔

جمہور علماء حضرت عائشہؓ کی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: اس عورت کا ہاتھ کاٹے جانے کا سبب دراصل چوری تھا نہ کہ عاریت کا انکار، البتہ عاریت کا انکار کرنے میں مشہور تھی، حضرت عائشہؓ نے اس

---

(۱) حدیث: "استعينوا على كل صنعة بصالح أهلها" کو علامہ شیرازی نے ''السنیہ'' کے آخر میں (ص ۱۲ طبع لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر) پر نقل کیا ہے، اور اس کی نسبت کسی کی طرف نہیں کی ہے، اور ہمیں بھی اپنے پاس موجود کتب احادیث میں یہ حدیث نہیں ملی۔

(۲) یہاں پر خائن سے مراد وہ شخص ہے جس کے پاس کوئی شئی بطور عاریت یا ودیعت ہو، وہ اس کو لے لے اور اس کے ضائع ہونے کا دعویٰ کرے، یا انکار کرے کہ اس کے پاس فلاں شخص کی ودیعت یا عاریت تھی (فتح القدیر ۴؍ ۲۳۳ طبع الأمیریہ)۔

(۳) فتح القدیر ۴؍ ۲۳۳ طبع الامیریہ، الشرقاوی علی التحریر ۲؍ ۴۳۲ طبع الحلبی، المنتقی ۷؍ ۱۸۶، کشاف القناع ۶؍ ۱۲۹۔

(۴) حدیث: "ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع" کی روایت ترمذی (۴؍ ۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۵) فتح القدیر ۴؍ ۲۳۳۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۸؍ ۲۴۰ طبع ریاض، فتح القدیر ۴؍ ۲۳۳ طبع الامیریہ۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸؍ ۲۴۱، سبل السلام ۴؍ ۴۳ طبع دارالکتاب العربی، فتح القدیر ۴؍ ۲۳۳۔

(۳) حدیث عائشہ: "أن امرأة كانت تستعير المتاع" کی روایت مسلم (۳؍ ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المغنی لابن قدامہ ۸؍ ۲۴۰، ۲۴۱، فتح القدیر ۴؍ ۲۳۳، سبل السلام ۴؍ ۴۳۔

کے مشہور وصف کا ذکر فرمایا، پس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایک عورت جس کا وصف خاص عاریت کا انکار تھا اس نے ایک مرتبہ چوری کی تھی، اس لئے آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا تھا[۱]۔

علامہ ابن قدامہ نے کہا: ودیعت اور دیگر امانتوں کا انکار کرنے والے کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ کسی نے قطع ید کو واجب قرار دیا ہو[۲]۔

دیکھئے: ''سرقۃ'' اور ''عاریۃ''۔

معاہد قوم کی خیانت:

۱۱ - شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر امام وقت نے معاہد قوم (جن لوگوں سے صلح ہوئی ہو) کی طرف سے خیانت پر دلالت کرنے والی علامتوں کے ذریعہ خیانت کا خطرہ محسوس کیا، محض وہم وگمان نہیں ہوا، تو عہد نہیں ٹوٹے گا، ہاں امام کے لئے روا ہے کہ اس عہد کے باقی نہ رہنے کی اطلاع کردے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ''[۳] (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کردیں)، یعنی ان کو نقض عہد کی اطلاع دے دیں، تاکہ آپ اور وہ لوگ عہد ختم ہونے کے علم کے بارے میں برابر ہوجائیں، اس لئے مذکورہ بالا آیت کی وجہ سے امام وقت پر واجب ہے کہ ان پر حملہ آور ہونے سے پہلے انہیں نقض عہد کی اطلاع کردے۔

جب امام معاہد قوم سے عہد توڑ دے اور اس وقت معاہد قوم میں سے کوئی فرد یا افراد دار الاسلام میں موجود ہوں تو ان کو امن کے ساتھ

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۳۳۔
(۲) المغنی ۸/ ۲۴۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۴۔
(۳) سورۂ انفال/ ۵۸۔

واپس کردینا واجب ہے۔ اس لئے کہ وہ امان کے ساتھ داخل ہوئے تھے، لہذا امن کے ساتھ واپسی بھی لازم ہوگی، اور اگر ان پر کسی کا حق ہے تو وہ ان سے وصول کرلیا جائے گا جیسا کہ دوسروں پر حق ہو تو ان کو وصول کیا جاتا ہے[۱]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر مدت صلح سے قبل اہل حرب معاہد کی طرف سے بعض ایسی علامتیں ظاہر ہوئیں جن سے امام کو خیانت کا اندیشہ ہوا، تو امام اس معاہدہ کو توڑ دینے کی انہیں اطلاع کردے جو اس کے اور حربیوں کے درمیان مصالحت اور ترک قتال کے لئے ہوا تھا، ایسا کرنا امام کے لئے واجب ہے، تاکہ عہد پر باقی رہنا امام کو ہلاکت میں نہ ڈال دے اور یقینی عہد کا ختم کردینا خیانت کے گمان کی وجہ سے جو علامتوں سے ظاہر ہوا ضرورۃً ہے۔

امام پر واجب ہے کہ وہ حربیوں کو ڈرائے اور دھمکی دے کہ اب تم لوگوں سے عہد باقی نہیں رہا، اور اگر ان کی خیانت متحقق ہوجائے تو امام بغیر ڈرائے اور دھمکی دئے عہد کو توڑ دے گا[۲]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک مقرر مدت تک اہل حرب سے صلح کرنے کے بعد امام کے لئے اس صلح کو توڑنا اور ان کے عہد کو ان کی طرف واپس کرنا جائز ہے، جبکہ وہ یہ محسوس کرے کہ صلح توڑنا زیادہ نفع بخش ہوگا، حتی کہ اگر اسے ان کی طرف سے خیانت کا خطرہ محسوس نہ ہوا ہو، اس لئے کہ **"لأنه عليه الصلاة والسلام: نبذ الموادعة التي كانت بينه و بين أهل مكة"**[۳] (رسول ﷺ نے اس صلح کو توڑا تھا جو کہ ان کے اور اہل مکہ کے درمیان ہوئی تھی)، نیز جب

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۲۲۶، المہذب ۲/ ۲۶۳ طبع الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۶۳، کشاف القناع ۳/ ۱۱۶۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۰۶ طبع الحلبی، احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۸۶۰۔
(۳) حدیث: ''نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين أهل مكة'' کا ذکر بیہقی نے دلائل النبوۃ (۵/ ۹، ۱۲ طبع دار الکتب العلمیہ) میں کیا ہے۔

مصلحت بدل جائے تو حکم بھی بدل جائے گا، یعنی نقض عہد جہاد قرار پائے گا، اور عہد کو پورا کرنا صورۃ اور معنی جہاد کو چھوڑ نا ہوگا، غدر وفریب سے بچنے کے لئے عہد توڑ نا ضروری ہے، اور غدر کی حرمت عام نصوص سے ثابت ہے (۱)۔

علامہ ابن ہمام نے اجماع نقل کیا ہے کہ عہد کو توڑنے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ خیانت کا خوف پیش آجائے، اس لئے کہ شروع میں مصالحت اس لئے درست ہوئی کہ وہ زیادہ نفع بخش تھی جب حالات بدلے تو صلح ومعاہدہ کی ممانعت عود کر آئی (۲)۔

اگر وہ لوگ خیانت میں پہل کریں تو امام ان سے جنگ کرے گا۔ ان کو عہد کے توڑنے کی اطلاع نہیں دے گا، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ان لوگوں نے اتفاق رائے سے عہد کو توڑا ہو، کیونکہ وہ لوگ خود نقض عہد کرنے والے ہوئے، اس لئے امام کی طرف سے نقض عہد کی ضرورت نہیں ہے (۳)۔

تفصیل اصطلاح "ہدنۃ" میں ہے۔

ذمیوں کی خیانت:

۱۲- شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ذمیوں کی طرف سے خیانت کا اندیشہ ہو تو امام ان کے عہد کو ختم نہیں کرے گا، ذمی اور معاہد قوم کے درمیان فرق یہ ہے کہ ذمیوں کے لئے عقد ذمہ واجب ہے، اسی وجہ سے جب وہ عقد ذمہ کا مطالبہ کریں گے تو عقد ذمہ ان سے کرنا واجب ہوگا، اس لئے محض خیانت کے اندیشہ سے نقض عہد نہیں ہوگا۔ اور اہل حرب سے معاہدہ کرنے میں مسلمانوں کا مفاد پیش نظر ہوتا ہے، لہذا اگر کفار صلح کا مطالبہ کریں تو امام غور وفکر کرے گا۔ اگر صلح میں مسلمانوں کا فائدہ دیکھے گا تو صلح کرے گا اور اگر فائدہ نہ دیکھے تو صلح نہیں کرے گا۔ خیانت کے خوف کے وقت نقض عہد ہی میں مسلمانوں کا فائدہ ہے، نیز اس لئے کہ ذمی لوگ امام کے ماتحت اور اس کی ولایت میں ہوتے ہیں، لہذا جب بھی ذمی کی طرف سے خیانت ظاہر ہوگی تو اس کی تلافی ممکن ہے، بخلاف معاہد قوم کے، کہ وہ لوگ امام کی ولایت وقبضہ سے خارج ہیں، اس لئے جب ان کی طرف سے خیانت ظاہر ہوگی تو اس کی تلافی ممکن نہ ہوگی، پس محض خیانت کا اندیشہ ہونے سے نقض عہد درست ہوگا (۱)۔

مسلمانوں کی حربیوں کے ساتھ خیانت:

۱۳- کوئی مسلمان امان لے کر دشمن کی سرزمین میں داخل ہو تو وہ ان کے مال میں خیانت نہیں کرے گا، کیونکہ ان لوگوں نے امان اس شرط کے ساتھ دی ہے کہ وہ خیانت نہیں کریں گے، اور اس نے بھی امان اسی شرط کے ساتھ لی ہے کہ اپنی ذات سے کسی کو تکلیف نہیں پہنچائے گا، بلکہ ہر ایک کو مامون رکھے گا، گو لفظوں میں یہ بات مذکور نہ ہو لیکن دلالۃ اور حکما معلوم ہے، یہی وجہ ہے کہ حربیوں میں سے جو کوئی دارالاسلام میں امان لے کر آتا ہے، اور وہ ہمارے ساتھ خیانت کرتا ہے، تو وہ نقض عہد کرنے والا قرار پاتا ہے۔ لہذا اسی طرح امان لے کر داخل ہونے والے مسلمان کے لئے روا نہیں ہوگا کہ وہ ان لوگوں کے ساتھ خیانت کرے، اس لئے کہ یہ غداری ہے اور غداری ہمارے دین (اسلام) میں جائز نہیں ہے (۲)، نبی کریم ﷺ کا

---

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۹۴ طبع الامیریہ، البنایہ ۵/ ۶۶۹، ۶۷۰، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۹ طبع الجمالیہ، شرح السیر الکبیر ۵/ ۱۷۰۹۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۲۹۴۔

(۳) البنایہ شرح الہدایہ ۵/ ۶۷۱، دیکھئے: احکام القرآن لابن العربی ۲/ ۸۶۰۔

(۱) المہذب ۲/ ۲۶۳ طبع الحلبی، أسنی المطالب ۴/ ۲۲۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۶۳ طبع ریاض۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۵۸۔

ارشاد ہے: "المسلمون علی شروطهم"[۱] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔

تفصیل اصطلاح "اہل الحرب" میں ہے۔

لشکر میں خیانت کرنے والے کا نکلنا:

۱۴- خائن شخص کو فوج کے ساتھ نکلنے سے روکا جائے گا، خائن وہ ہے جو کفار کے لئے جاسوسی کرے اور ان کو مسلمانوں کی کمزوریوں کو تحریر اور پیغام رسانی کے ذریعہ پہنچائے[۲]۔

تفصیل: "جہاد" اور "تجسس" کی اصطلاح میں ہے۔

بحث کے مقامات:

۱۵- حضانت کی بحث بہت سے فقہی ابواب میں آئی ہے، جیسے: بیع، شرکت، مضاربت، ودیعت، عاریت، لقطہ، وکالت، وصایا، خضانت، شہادت اور جہاد وسیر۔

(۱) حدیث: "المسلمون علی شروطهم" کی روایت ابوداؤد (۲۰/۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) روضۃ الطالبین ۲۴۰/۱۰، المغنی ۳۵۱/۸۔

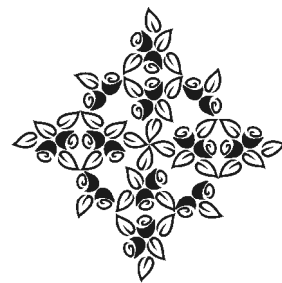
خیل

تعریف:

۱- خیل: گھوڑوں کا گروہ۔ خیل مؤنث ہے، اس لفظ سے اس کا واحد نہیں آتا ہے یا اس کا واحد خائل آتا ہے، جس کی جمع خیول اور اخیال آتی ہے، خیل کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ گھوڑا خود پسندی کی وجہ سے اکڑ کر چلتا ہے۔

بعض لغویین نے کہا: خیل کا اطلاق عربی اور عجمی[۱]، مذکر ومؤنث ہر طرح کے گھوڑوں پر ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا"[۲] (اور (اسی نے پیدا کئے) گھوڑے اور خچر اور گدھے تا کہ تم ان پر سوار ہو)۔

نیز خیل کا اطلاق گھوڑسواروں پر بھی ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ"[۳] (اور ان پر اپنے سوار اور پیادے چڑھا لا) یعنی اپنے سوار اور اپنے پیادے[۴]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اس کے پہلے لغوی معنی سے باہر نہیں ہوتا۔

(۱) العراب: عربی گھوڑا، البراذین: غیر عربی گھوڑا۔

(۲) سورۂ نحل/ ۸۔

(۳) سورۂ اسراء/ ۶۴۔

(۴) مختار الصحاح، المغرب للمطرزی، المصباح، القاموس مادہ: "خیل"، ردالمختار ۱۹/۲۔

اجمالی حکم:

۲- شارع نے جہاد اور اللہ کے راستہ میں رباط کے واسطے گھوڑے پالنے پر ابھارا ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے: "وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَّمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ"[۱] (اور ان سے مقابلہ کے لئے جس قدر بھی تم سے ہو سکے سامان درست رکھو قوت سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے)، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة**"[۲] (قیامت تک بھلائی گھوڑوں کی پیشانی سے باندھ دی گئی ہے)، اس سے متعلق احکام کے لئے دیکھا جائے: اصطلاح "فروسیہ"۔

خیل سے متعلق احکام حسب ذیل ہیں:

گھوڑے کی زکاۃ:

۳- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ گھوڑے میں زکاۃ نہیں ہے، ہاں اگر تجارت کے لئے ہو، تو دیگر تجارتی سامان کی طرح اس میں بھی زکاۃ واجب ہوگی، یہی قول امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے، اور حنفیہ کے یہاں اسی پر فتویٰ ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**ليس على المسلم في فرسه وغلامه صدقة**"[۳] (مسلمانوں کے گھوڑے اور غلام میں صدقہ نہیں ہے)، حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق**"[۴] (گھوڑے اور غلام کے صدقہ (زکاۃ) کو میں نے معاف کر دیا)، اور چونکہ گھوڑا چوپائے جانوروں کے قبیل سے نہیں ہیں، اس لئے ان میں زکاۃ واجب نہیں ہوگی، جیسا کہ جنگلی جانوروں میں (زکاۃ واجب نہیں ہوتی)۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: سال کے بیشتر حصہ میں چرنے والے گھوڑے جبکہ نر و مادہ ملے ہوئے ہوں تو ان میں زکاۃ واجب ہوگی، اور اگر سب مادہ ہوں تو اس بارے میں ان سے دو روایتیں منقول ہیں، اور اگر سب نر ہوں تو ظاہر روایت کے مطابق زکاۃ واجب نہیں ہوگی، لیکن کتب "نوادر" کی تصریح کے مطابق واجب ہوگی[۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "زکاۃ"۔

اس کی گوشت کی حلت:

۴- جمہور فقہاء (شافعیہ، حنابلہ اور ایک قول مالکیہ کا ہے) گھوڑے کے گوشت کے کھانے کو مباح قرار دیتے ہیں، جبکہ حنفیہ کا راجح مذہب یہ ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانا کراہت تنزیہی کے ساتھ حلال ہے، یہی دوسرا قول مالکیہ کا ہے، اسی کے قائل اوزاعی اور ابوعبید ہیں۔ امام ابوحنیفہ سے ایک دوسری روایت مکروہ تحریمی کی منقول ہے، اور ایسا ہی مالکیہ کا بھی ایک قول ہے[۲]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "أطعمہ"[۳]۔

---

(۱) سورۂ انفال/ ۶۰۔

(۲) حدیث: "الخيل معقود......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۶ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت عروہ البارقیؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ليس على المسلم في فرسه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۲۷ طبع السّلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۵، ۶۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق......" کی روایت

= ترمذی (۳/ ۷ طبع الحلبی) نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے، ترمذی نے امام بخاری سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۹ طبع دار احیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۷۸، الخانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/ ۲۴۹، التاج والاکلیل علی ہامش مواہب الجلیل ۲/ ۲۵۶، الوجیز ۱/ ۷۹ طبع دار المعرفہ، المغنی ۱/ ۶۲۰، ۶۲۱ طبع ریاض۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۵۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۸ طبع السعودیہ مکۃ المکرّمہ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۲ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، المغنی ۸/ ۵۹۱۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: توفیۃ الکلیل لمن حرم لحوم الخیل۔ للحافظ العلائی، شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشئون الإسلامیہ کویت۔

مالِ غنیمت میں گھوڑے کا حصہ:

۵- جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مال غنیمت میں سے شہسوار کو تین حصے ملیں گے، ایک حصہ اس کا اور دو حصے اس کے گھوڑے کے، اسی طرف عمر بن عبدالعزیز، حسن، ابن سیرین، حسین بن ثابت، ثوری، لیث بن سعدؒ، اسحاق اور ابوثور گئے ہیں، کیونکہ ابن عمر کی روایت ہے کہ "أن رسول الله ﷺ أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم، سهمين لفرسه وسهما له"[۱] (آپ ﷺ نے غزوۂ خیبر میں شہسوار کو تین حصے دیئے، دو حصے اس کے گھوڑے کے اور ایک حصہ خود اس کا)۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: گھوڑے کا ایک حصہ ہوگا، کیونکہ مجمع بن حارثہؓ کی حدیث ہے کہ "أن رسول الله ﷺ: قسم خيبر على أهل الحديبية فأعطى الفارس سهمين وأعطى الراجل سهما"[۲] (اللہ کے رسول ﷺ نے خیبر کے مال غنیمت کو اہل حدیبیہ پر تقسیم فرمایا، شہسوار کو دو حصے دیئے اور پا پیادہ کو ایک حصہ)، اور اس لئے بھی کہ گھوڑا عام حصہ داروں کی طرح حصہ دار ہے تو آدمی کی طرح ایک حصہ کا مستحق ہوگا، نہ کہ زیادہ کا۔

(امام ابو یوسفؒ کو چھوڑ کر) دیگر ائمہ حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ایک گھوڑے سے زیادہ کا حصہ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ انسان کیلئے ایک گھوڑا سے زیادہ پر سوار ہوکر قتال کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا ایک سے زیادہ کا حصہ بھی نہیں ملے گا۔

(۱) حدیث: "أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة أسهم، سهمين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۸۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "قسم خيبر على أهل الحديبية فأعطى الفارس......" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۷۴، ۱۷۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے مجمع بن جاریہ سے کی ہے، ابن حجر نے اس حدیث کو (فتح الباری ۶/ ۶۸ طبع السلفیہ) میں ضعیف قرار دیا ہے۔

حنابلہ کا خیال ہے کہ دو گھوڑے تک حصے دئے جائیں گے، اس سے زیادہ کا نہیں، ایسا ہی امام ابو یوسف کا قول ہے، کیونکہ امام اوزاعی ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ "أن رسول الله ﷺ كان يسهم للخيل، وكان لا يسهم للرجل فوق فرسين وإن كان معه عشرة أفراس"[۱] (رسول اللہ ﷺ جب گھوڑے کا حصہ دیتے تو ایک شخص کو دو گھوڑے سے زیادہ کا حصہ نہیں دیتے تھے، گو اس کے دس گھوڑے رہے ہوں)، اور اس لئے بھی دو تک ضرورت پڑ سکتی ہے، کیونکہ برابر ایک پر سوار رہنے سے وہ کمزور ہو جائے گا، اور اس پر سوار ہوکر قتال نہیں کر سکے گا، لہذا ایک گھوڑے کی طرح دوسرے کا بھی حصہ دیا جائے گا، البتہ تیسرے کا نہیں، کیونکہ تیسرے کی ضرورت نہیں پڑتی[۲]۔

موضوع میں تفصیل ہے جس کو "غنائم" میں دیکھا جائے۔

گھوڑوں کے درمیان مسابقہ (گھڑ دوڑ):

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ گھوڑوں کے درمیان مسابقہ جائز ہے، خواہ مسابقہ عوض کے ساتھ ہو یا بلاعوض[۳]، گھوڑوں کے درمیان مسابقہ کی کیفیت کے بارے میں تفصیل ہے، جسے "رمی" اور "سبق" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

۷- مذکورہ بالا احکام کے علاوہ گھوڑے سے متعلق اور بھی مسائل ہیں

(۱) حدیث: "كان لا يسهم للرجل فوق فرسين، وإن كان......" کی روایت سعید بن منصور نے اپنی سنن میں کی ہے، جیسا کہ المغنی لابن قدامہ (۸/ ۴۰۷، ۴۰۸ طبع ریاض) میں ہے، سند میں ارسال ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۳۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۲ طبع دارلباز، مکۃ المکرمہ، القلیوبی ۳/ ۱۹۴ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المغنی ۸/ ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۸ طبع ریاض۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۵۷، ۲۵۸، ۴۷۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۱، شرح المنہاج علی ہامش القلیوبی ۴/ ۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۴، ۱۶۵، المغنی ۸/ ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۹، ۶۶۰۔

جسے فقہاء اپنی اپنی جگہ بیان کرتے ہیں، گدھے کا گھوڑی سے جفتی کا مسئلہ ''باب الزکاۃ'' میں ذکر کرتے ہیں[1]، سرزمین جنگ میں گھوڑے کا پیشاب مجاہد کے حق میں پاک ہونے کی بحث ''باب النجاسات'' میں ہے[2]، عورت کے گھوڑے پر سوار ہونے کے مسئلہ پر ''باب الحظر والاباحۃ'' میں بحث آئی ہے[3]، ذمی کو گھوڑے پر سوار ہونے سے روکنے کا مسئلہ ''باب الجزیۃ'' میں اس جگہ مذکور ہے جہاں فقہاء ذمیوں کے لباس و پوشاک کا تذکرہ کرتے ہیں کہ اسے الگ ہونا چاہئے[4] اور دوسرے مسائل۔

(۱) القلیوبی ۳/ ۲۰۳۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۲۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۷۱، ۲۷۲۔

(۴) ابن عابدین ۳/ ۲۷۳۔

خیلاء

دیکھئے: ''اختیال''۔

داتورہ

دیکھئے: ''مخدر''۔

داخل

تعریف:

۱- داخل لغت میں "دخل الشيء دخولا" (چیز داخل ہوئی) سے اسم فاعل ہے، کسی چیز کا داخل اس کے خارج کے مقابلہ میں ہے اور ''دخلت الدار ونحوها دخولا'' کا معنی ہے: میں گھر یا اس طرح کی جگہ میں داخل ہوا اور اس کے اندر پہنچ گیا، گویا کہ وہ آپ ا احاطہ کئے ہوئے ہے[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں داخل سے مراد کسی شی پر ہاتھ رکھنے والا ہے، اسی کو بعض فقہاء ذوالید، صاحب الید اور حائز سے تعبیر کرتے ہیں (یعنی صاحب قبضہ)[2]، بعلی حنبلی کا بیان ہے: داخل: اس شخص کو کہیں گے جس کے قبضہ میں متنازعہ چیز ہو[3]۔

ذوالید کی تعریف کے بارے میں ''مجلّہ'' میں لکھا ہے: ذوالید وہ شخص ہے جو عملاً کسی چیز پر قابض ہو یا جس کے بارے میں ثابت ہو جائے کہ وہ اس چیز میں مالکوں کی طرح تصرف کرتا ہے[4]۔

فقہاء لفظ ''داخل'' کو لغوی اور عرفی دونوں معنوں میں استعمال

(۱) المصباح المنیر فی المادہ۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۳۹۰، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، المطلع علی ابواب المقنع رص ۴۰۴۔

(۳) المطلع علی أبواب المقنع رص ۴۰۴۔

(۴) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۶۷۹)۔

کرتے ہیں جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خارج:

۲-لفظ" خارج" داخل کی ضد ہے، فقہاء کے یہاں اصطلاحی معنی یہ ہے: جس کے قبضہ میں کچھ نہ ہو بلکہ باہر سے آیا ہو[1]، یہ داخل (بمعنی قابض) کے بالکل مغایر ہے، مذکورہ قبضے وتصرف کی صورتوں سے خالی شخص کو خارج کہتے ہیں[2]۔

دعوی اور بینات کے مباحث میں الفاظ" داخل" اور" خارج" فقہاء کے یہاں زیادہ مستعمل ہوتے ہیں۔

جب ملکیت کے دعوی میں داخل خارج سے ممتاز ہو جائے گا، تو مدعی بھی مدعا علیہ سے ممتاز ہو جائے گا، کیونکہ" خارج" مدعی ہوگا، اور" داخل" مدعا علیہ ہوگا، دعوی کے معاملات میں اصل یہی ہے، اس لئے کہ داخل دعوی کا محتاج نہیں، کیونکہ عین شئی اس کے قبضہ میں ہے[3]۔

اجمالی احکام اور بحث کے مقامات:

۳-دعوے اور بینات کی ترجیح کے بارے میں فقہاء نے چند صورتیں بیان کی ہیں، جب ملکیت کے دعوی میں داخل اور خارج دونوں جانب سے گواہ پیش ہوتے ہیں تو بعض صورتوں میں خارج کا بینہ داخل پر راجح ہوتا ہے، اور دوسری بعض صورتوں میں داخل کا بینہ خارج کے مقابل قابل ترجیح ہوتا ہے، ان میں سے بعض مشہور صورتوں کا تذکرہ مع دلائل

(۱) المطلع رص ۴۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، ۴۸۱۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۶۸۰)۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۴۳۷، بدائع ۶/ ۲۲۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۰، المغنی ۹/ ۲۷۵، ۲۷۶، کشاف القناع ۶/ ۳۹۰، ۳۹۱۔

درج ذیل ہے، تفصیل سے قطع نظر کرتے ہوئے اجمال سے کام لیا گیا، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح" تعارض"،" دعوی" اور" شہادۃ"۔

اول-مطلق ملکیت کے دعوی پر بینہ[1]:

۴-جب دو آدمی مطلق ملکیت کا دعوی کریں یعنی کسی شئی کی ملکیت کا دعوی کریں اور سبب ملکیت مثلا وراثت یا خریداری وغیرہ بیان نہ کریں، اور ہر ایک اس پر بینہ بھی پیش کر دے تو حنفیہ اور حنابلہ کا مشہور مذہب اور مالکیہ میں سے عبد الملک بن الماجشون کا ایک قول یہ ہے کہ خارج کے بینہ پر فیصلہ ہوگا اور داخل (قابض) کا بینہ ملک مطلق میں معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ خارج مدعی ہے، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے: "البينةعلي المدعى واليمين على المدعى عليه"[2] (بینہ مدعی پر ہوگا اور قسم مدعا علیہ پر ہوگی)، جب حدیث میں بینہ مدعی کے اوپر لازم قرار دیا، تو معلوم ہوا کہ مدعا علیہ پر بینہ پیش کرنا نہیں ہے، اور اس لئے کہ مدعی کے بینہ میں فائدہ زیادہ ہوتا ہے،

(۱) مطلق ملکیت وہ ہے جو اسباب ملک وراثت اور خریداری وغیرہ میں سے کسی کے ساتھ مقید نہ ہو۔ ملک غیر مطلق وہ ہے جو اسباب ملک میں سے کسی کی طرف منسوب ہو، اور وہ اس طور پر کہ سبب ملک کی وضاحت کرے، جیسے بینہ پیش کرے کہ اس شئی کا مالک ہونے کا سبب اسکی ملکیت میں پیدا ہونا ہے، یا یہ کپڑا میرا ہے، کیونکہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بنایا ہے، اس طرح کے سبب کی دو قسمیں ہیں: اول وہ اسباب جو ملکیت میں بار بار پیش آ سکتے ہیں، جیسے پودا، اسے دوبارہ لگایا جا سکتا ہے، اسی طرح ریشم کے کپڑے کا بننا، اس کے بارے میں اہل صنعت کہتے ہیں کہ دوبارہ بنایا جا سکتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں تکرار ممکن نہ ہو جیسے ولادت، جانور کا بچہ پیدا ہونا اور روئی کے کپڑے بننا (تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۸، الاختیار ۲/ ۱۱۷)۔

(۲) حدیث: "البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه" کی روایت انہیں الفاظ میں بیہقی (۱۰/ ۲۵۲ ط دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، امام بیہقی نے ان الفاظ کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ فرمایا، اور صحیح سند کے ساتھ ان الفاظ میں روایت کی ہے: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"۔

لہذا مدعی کا بینہ مقدم کرنا واجب ہے، جیسا کہ جرح کا بینہ تعدیل کے بینہ پر مقدم کیا جاتا ہے، مدعی کے بینہ میں زیادہ فائدہ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ مدعی کا بینہ ایک ایسے سبب کو ثابت کرتا ہے جو کہ پہلے سے نہیں تھا، اس کے برخلاف مدعا علیہ کا بینہ ایسے سبب کو ثابت کرتا ہے جو کہ ظاہر حال کے موافق ہونے کی وجہ سے پہلے سے ثابت ہے، لہذا مدعا علیہ کے بینہ سے کوئی نیا فائدہ حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ ملکیت کی دلیل خود قبضہ میں ہونا اور تصرف کرنا بن سکتا ہے [۱]۔

شافعیہ کا مسلک، مالکیہ کا مشہور قول اور ایک روایت حنابلہ کی یہ ہے کہ اگر عین شئ دونوں فریقین میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو، اور دونوں بینہ پیش کریں، تو قابض (داخل) کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ بینہ پیش کرنے میں دونوں برابر ہیں، لیکن داخل کا بینہ اس کے قبضہ کی وجہ سے راجح قرار پائے گا، یہ ایسا ہے کہ جیسے دو خبروں میں سے ایک کی تائید قیاس سے ہو رہی ہو، لہذا اس کی وجہ سے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا [۲]، ابن فرحون کا بیان ہے: یہی فقہاء کے اس قول: "تقدم بينة الداخل على بينة الخارج عند التكافؤ" کا مفہوم ہے (یعنی تساوی کے وقت داخل کا بینہ خارج پر مقدم کیا جائے گا) [۳]۔

ایک سوال یہ ہے کہ آیا داخل کا بینہ قسم کے ساتھ معتبر ہوگا یا بلا قسم؟ شافعیہ نے کہا ہے کہ اصح قول کے مطابق بینہ کے ساتھ قابض سے قسم لینا شرط نہیں ہے، بلکہ مالکیہ میں سے یہی دسوقی کا بھی قول ہے، ابن فرحون کہتے ہیں: قابض کے حق میں یمین کے ساتھ فیصلہ ہوگا،

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۳۷، بدائع ۶/ ۲۲۵، الاختیار ۲/ ۱۱۶، ۱۱۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۸، کشاف القناع ۶/ ۳۹۰، المغنی ۹/ ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۸۱، الدسوقی ۴/ ۲۲۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۸، المغنی ۹/ ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۸، ۲۴۹۔

یہی بعض شافعیہ کی بھی رائے ہے [۱]۔

دوم- جس ملکیت کی نسبت سبب کی طرف ہو اس پر بینہ:

۵- جب دعوی کسی ایسی ملکیت پر ہو جس کی نسبت سبب یعنی وراثت یا خریداری یا کسی دوسرے سبب کی طرف ہو تو جمہور علماء فی الجملہ اس طرف گئے ہیں کہ قابض کا بینہ مقدم ہوگا، لیکن مسئلے کی مختلف صورتوں کے اعتبار سے فقہاء کی آراء مختلف ہیں، اور وہ یہ ہیں:

الف- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر سبب ملک تکرار کو قبول کرنے والا ہو، جیسے خریدنا، ریشم کے کپڑے کو بننا، غلے اور اس جیسی اشیاء کا بونا، تو خارج کا بینہ مقدم ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں ملک مطلق کے دعوی کے حکم میں ہوتا ہے۔ ہاں اگر دونوں میں سے ہر ایک ایک ہی شخص سے لینے کا دعوی کرے اس طور پر کہ ہر ایک کہے: اس نے مثلاً زید سے خریدا، تو اس صورت میں قابض (داخل) کا بینہ مقدم ہوگا۔

اور اگر سبب ملک تکرار کو قبول کرنے والا نہ ہو جیسے: نتاج (جانور کا بچہ جننا) یا روئی کے کپڑے کو بننا، تو قابض (داخل) کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ بینہ ایک امر زائد کو ثابت کر رہا ہے جس پر قبضہ دلالت نہیں کر رہا ہے، لہذا مدعی اور مدعا علیہ دونوں کے بینے باہم متعارض ہو گئے، لہذا قابض کا بینہ اس کے قبضہ کی وجہ سے قابل ترجیح ہوگا [۲]، نیز اس لئے کہ حضرت جابر بن عبداللہ سے منقول ہے: "أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة أو بعير فأقام كل واحد منهما بينته بأنها له نتجها، فقضى بها رسول الله ﷺ للذي في يده" [۳] (نبی

(۱) الدسوقی ۴/ ۲۲۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۸، المہذب ۲/ ۳۱۲۔

(۲) الاختیار ۲/ ۱۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۷۳، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ (۱۷۵۸، ۱۷۵۹)۔

(۳) حدیث جابر: "أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة....." کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۵۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حافظ

کریم ﷺ کے پاس دو آدمی ایک جانور یا اونٹ کے متعلق مقدمہ لائے اور دونوں میں سے ہر ایک نے گواہ پیش کئے کہ یہ جانور اس کا ہے، اور اس کے پاس پیدا ہوا، پس رسول اللہ ﷺ نے اس شخص کے حق میں فیصلہ فرمایا جس کے قبضہ میں تھا)۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ داخل (قابض) کا بینہ معتبر ہے جبکہ دونوں کے گواہ عدالت کے اعتبار سے مساوی ہوں [(۱)]، خواہ دعویٰ مطلق ملکیت کا ہو، یا ایسی ملکیت کا ہو جس کی نسبت سبب کی جانب ہو، خواہ وہ سبب تکرار کو قبول کرنے والا ہو یا نہ ہو، ابن ماجشون کا بیان ہے کہ قابض کو اس کے بینہ سے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا، اور مدعی کا بینہ اولی ہوگا۔

جب ایک فریق کے گواہ سبب ملکیت یعنی نتاج یا زراعت کو ذکر کریں اور دوسرے فریق کے گواہ محض مطلق ملکیت کا ذکر کریں تو اس فریق کے گواہوں کو ترجیح دی جائے گی جو سبب ملکیت کا ذکر کریں [(۲)]۔

اصح قول کے مطابق شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قابض کا بینہ مقدم ہوگا خواہ اس نے سبب کی طرف منسوب ملکیت پر بینہ پیش کیا ہو یا مطلق ملکیت پر، ہاں اگر قابض (داخل) نے مطلق ملکیت کا دعویٰ کیا اور اس پر بینہ پیش کیا، ادھر خارج (یعنی اس شخص نے جس کا سامان پر قبضہ نہیں ہے) اپنے دعوی کو اس قید کے ساتھ ذکر کیا کہ میں نے اسے (تم سے خرید لیا ہے) تو اس کے دعوی کو مقدم کیا جائے گا، کیونکہ اس بینہ میں انتقال ملکیت کے علم کا اضافہ ہے، لیکن فقہاء شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ قابض (داخل) کے بینہ کی سماعت خارج کے بینہ کے بعد عمل میں آئے گی، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ داخل کے اوپر قسم

= ابن حجر نے التلخیص (۲۱۰/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲۴۸/۱، ۲۴۹۔

(۲) سابقہ مراجع۔

ہے، لہذا جب تک قسم کافی ہوگی اس وقت تک اس سے عدول جائز نہ ہوگا [(۱)]۔

حنابلہ سے تین روایتیں ہیں: پہلی روایت: اور یہی روایت ان کے نزدیک مشہور ہے کہ مدعی (خارج) کا بینہ مقدم ہوگا، قابض (داخل) کا بینہ کسی بھی حال میں قابل سماع نہ ہوگا، خواہ اس نے گواہی دی ہو کہ یہ شئ اس کی ہے، اس کی ملکیت میں پیدا ہوئی، یا امام کی طرف سے بطور جاگیر ملی ہے، یا اس طرح کی گواہی نہ دے، ہاں اگر دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر بینہ پیش کرے کہ اس نے دوسرے سے خریدا ہے، تو قابض (داخل) کا بینہ مقدم ہوگا۔

دوسری روایت یہ ہے: اگر قابض (داخل) کے گواہ سبب ملک کو بتائیں، اس طور پر کہ کہیں: یہ چیز اس کی ملکیت میں پیدا ہوئی، یا اس نے خریدا یا اس نے بنا، اس صورت میں قابض کا بینہ مقدم ہوگا، ورنہ مدعی (خارج) کا بینہ مقدم ہوگا۔

تیسری روایت یہ ہے کہ مدعا علیہ (داخل) کا بینہ ہر حال میں مقدم ہوگا، خواہ بینہ سبب ملک پر ہو یا مطلق ملکیت پر، کیونکہ مدعا علیہ کا پہلو زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ اصل اس کے ساتھ ہے، اور اس کی قسم مدعی کی قسم پر مقدم ہوگی، جب دونوں بینے باہم متعارض ہوں تو قابض کے قبضہ میں باقی رکھنا واجب ہوجاتا ہے، جیسا کہ اگر ان دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہوتا، اسی پر حضرت جابرؓ کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ قابض کے بینہ کو قبضہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا [(۲)]۔

سوم- ایسی ملکیت پر بینہ جس کی تاریخ بیان کی گئی ہو:

٦ - اگر داخل اور خارج دونوں میں سے ہر ایک عین شئ کی ملکیت پر

(۱) مغنی المحتاج ۴۸۰/۴، ۴۸۱، نہایۃ المحتاج ۳۴۰/۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) المغنی ۲۷۵/۹، ۲۷۶، کشاف القناع ۳۹۰/٦ اور اس کے بعد صفحات۔

بینہ پیش کرے اور تاریخ بھی بیان کرے، تو جس کی تاریخ مقدم ہوگی اس کا بینہ اولیٰ ہوگا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے، اور یہی ایک روایت حنابلہ سے بھی منقول ہے، مثال کے طور پر جب کوئی دعویٰ کرے کہ صحن جو کہ فی الوقت دوسرے کے قبضہ میں ہے وہ میری ملکیت میں ایک سال سے ہے، قابض (داخل) کہے: وہ دو سال سے میری ملکیت میں ہے تو قابض کا بینہ راجح قرار پائے گا۔

اور اگر داخل کہے: میں اس صحن کا چھ مہینے سے مالک ہوں تو خارج کا بینہ راجح ہوگا، اس لئے کہ جس فریق کی تاریخ مقدم ہوگی اس کا بینہ اس تاریخ میں اس کی ملکیت کو ثابت کرے گا، اور دوسرا فریق اس تاریخ میں مدعی نہیں ہے، جب اس تاریخ میں پہلے فریق کے لئے ملکیت ثابت ہوگئی تو دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی، اِلا یہ کہ اس سے حاصل کرے، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ جس کے پاس جو چیز ہو وہ اسی کے پاس برابر باقی رہے۔

حنفیہ نے اس اصل سے نتاج (جانور کا بچہ جننا) کے دعویٰ کو مستثنیٰ کیا ہے، اس میں قابض کا بینہ خارج کے بینہ کے مقابلہ میں مطلقاً اولیٰ ہے، تاریخ کی تقدیم وتاخیر کا کوئی اعتبار نہیں، جیسا کہ حضرت جابرؓ کی گذشتہ حدیث اس پر دال ہے [(۱)]۔

شافعیہ کہتے ہیں: اگر قبضہ مقدم تاریخ والے فریق کا ہے تو اس کا بینہ لازماً مقدم ومعتبر ہوگا، اور اگر پیچھے کی تاریخ والے فریق کا قبضہ ہے تو بھی صحیح مذہب کے مطابق اسی کا بینہ مقدم ومعتبر ہوگا، اس لئے کہ فی الحال ملکیت ثابت کرنے میں دونوں کے بینے برابر ہیں، لہذا (تعارض کی وجہ سے) دونوں ساقط ہوگئے، اور اس میں ملک سابق کے مقابلہ میں قبضہ باقی رہے گا، اور یہ (قبضہ) سابق ملکیت پر گواہی کے مقابلہ میں

(۱) الاختیار ۲/ ۱۱۷، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۳۳ اور اس کے بعد صفحات، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ (۱۷۶۰) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۴۸، ۲۴۹، المغنی ۹/ ۲۷۵، ۲۷۶۔

زیادہ قوی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ابھی تک برقرار ہے۔

(شافعیہ کے) دوسرے قول کے مطابق: جس کی تاریخ مقدم ہوگی اس کا بینہ راجح ہوگا، اور تیسرے قول کے مطابق: دونوں برابر ہوں گے [(۱)]۔

حنابلہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ خارج کا بینہ مقدم ہوگا، اور تاریخ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا [(۲)]۔

مزید دوسری صورتیں اور دوسرے فروع ہیں جن کے احکام اور دلائل کے لئے دیکھئے: ''دعوی'' اور ''شہادت''۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۴۳۔
(۲) المغنی ۹/ ۲۷۵۔

دار

تعریف:

۱- لغوی معنی کے اعتبار سے دار صحن مکان اور محلّہ سب کے مجموعہ کا نام ہے۔"کلیات ابی البقاء " میں ہے: دار اس چیز کا نام ہے جو گھروں، منزلوں اور غیر چھت دار صحن پر مشتمل ہو۔

دار، داریدور سے ماخوذ ہے، دار کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں لوگوں کی حرکات کثرت سے ہوتی ہیں، نیز دیواروں سے احاطہ بندی کا اعتبار کرتے ہوئے دار کہا گیا، دار کی جمع ادور اور دور ہے اور جمع کثرت دیار ہے، اور یہ سکونت ورہائش کے مکانات اور اترنے کی جگہیں ہیں۔

ہر وہ جگہ جہاں قوم اترے اور پڑاؤ ڈالے وہ ان کا "دار" ہے، اسی وجہ سے شہر کو دار سے موسوم کیا گیا، اور صقع (گوشہ) کو دار کہا گیا۔

مجازاً دار کا اطلاق قبیلے پر بھی ہوتا ہے [۱]۔

"دار" کا اصطلاحی معنیٰ لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بیت:

۲- لغت میں بیت اس جگہ کو کہتے ہیں جو رات میں انسان کا ٹھکانہ ہو، اس لئے کہ کہا جاتا ہے: بات: یعنی اس نے رات گذاری، جس

(۱) لسان العرب، غریب القرآن للأصفہانی، المصباح المنیر مادہ: "دار"، مغنی المحتاج ۲؍۸۴۔

طرح بولا جاتا ہے: ظل بالنہار، اس نے پورا دن گذارا، نیز مطلق مسکن کو بھی بیت کہتے ہیں اس میں رات کا اعتبار کیے بغیر۔

پتھر، یا ڈھیلے، یا اون، یا بال وغیرہ سے بنے ہوئے کمرہ کو بھی بیت کہتے ہیں۔

کسی شیٔ کے مکان وجگہ کو بھی "بیت" سے تعبیر کیا جاتا ہے، اللہ تبارک و تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ" [۱] (اور مکڑی کا گھر سب گھروں سے زیادہ بودا ہوتا ہے)، بیت اللہ: اللہ کی عبادت کی جگہ، بیت عتیق اور بیت حرام خانہ کعبہ یا پوری مسجد حرام ہے [۲]۔

بیت اور دار کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے [۳]۔

ب-حجرہ:

۳- حجرہ گھر کے کمروں میں سے ایک کمرہ ہے، اس کی جمع حجر، حجرات ہے، جس طرح غرفۃ کی جمع غرف، غرفات ہے [۴]۔

ج-غرفہ:

۴-" الغرفة": بالا خانہ، حجرہ پر بھی کبھی کبھی غرفہ کا اطلاق ہوتا ہے، اس کی جمع غرف اور غرفات (راء کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ) ہے [۵]۔

(۱) سورۂ عنکبوت؍۴۱۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "بیت"۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، غریب القرآن للأصفہانی مادہ: "بیت"۔
(۴) المصباح المنیر۔
(۵) المصباح المنیر۔

د-خدر:

۵-الخدر اس کا معنی پردہ ہے، اس کی جمع خدور آتی ہے، خدر کا اطلاق ''بیت'' پر بھی ہوتا ہے جبکہ اس میں بیوی اور اولاد ہوں[1]۔

ھ-منزل:

۶- المنزل: کا معنی گھاٹ، گھر اور اترنے کی جگہ ہے اور کبھی کمروں، چھت دار صحن اور مطبخ کے مجموعہ پر بولا جاتا ہے، جس میں انسان اپنے اہل وعیال کے ساتھ رہائش پذیر ہوتا ہے، منزل ''دار'' سے کمتر اور ''بیت'' سے بہتر ہوتی ہے، منزل میں کم سے کم دو یا تین کمرے ہوتے ہیں[2]۔

و-مخدع:

۷- المخدع (میم کے ضمہ کے ساتھ) چھوٹا مکان جس میں چیزیں محفوظ کی جاتی ہیں، میم کے کسرہ اور فتحہ کے ساتھ بھی دولغتیں ہیں ''أخدعت الشيء'' (باب افعال) سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے: میں نے چیز چھپائی[3]۔

دار سے متعلق احکام:

۸- دار اور اس سے متعلق احکام فقہاء مختلف ابواب میں بیان کرتے ہیں، جیسے: بیع، اجارہ، وصیت اور وقف، اگر کوئی شخص گھر بیچے، یا اجرت پر دے، یا وصیت کرے، یا وقف کرے، تو اس عقد میں کیا داخل ہوگا اور کیا داخل نہیں ہوگا اس کے بارے میں فقہاء بحث کرتے ہیں۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) المغرب، المصباح، المختار، الکلیات، المبسوط للسرخسی ۸/ ۱۶۴، ۱۶۸۔
(۳) المصباح المنیر۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ جب مطلق ''دار'' پر عقد ہو تو اس میں زمین، عمارت اور ہر وہ چیز داخل ہوگی جو زمین اور عمارت میں پیوست ہو، جیسے چھجے، روشن دان، بندھی ہوئی یا زمین میں نصب یا پختہ سیڑھیاں، چھت، پل، پتھروں کے بچھے ہوئے فرش جو زمین سے پیوست ہوں، نصب کئے ہوئے دروازے اور اس میں نصب تالے، مٹکے، نانبائی کے آٹا گوندھنے کے برتن، دھوبی کی لکڑیاں، کپڑے دھونے کے ٹب جو مکان میں مضبوطی سے نصب ہوں۔ الماریاں، سیڑھیاں اور تخت جو کہ مکان میں نصب ہوں۔

اسی طرح گھر میں لگے ہوئے ہرے درخت، کھدا ہوا کنواں اور گڑی ہوئی کھونٹیاں بھی عقد میں شامل ہیں، کیونکہ عرفاً ان سب اشیاء پر دار کا اطلاق ہوتا ہے۔

اسی طرح اس عقد میں چکی کے دونوں پتھر بھی شامل ہونگے جبکہ نچلا پتھر زمین میں پیوست ہو[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ چکی کے اوپر والا پتھر عقد میں شامل نہیں ہوگا جبکہ وہ جدا ہو۔

تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب عقد مطلق ہو تو اس میں وہ منقول اشیاء شامل نہیں ہونگی، جو جدا ہوں اور پیوست نہ ہوں، جیسے تخت، بچھونے، پردے، وہ الماریاں جو دیوار میں نصب نہ ہوں بلکہ یوں ہی رکھی ہوں، تالے، رسی، بالٹی، اور چرخی جو کنواں سے جڑی نہ ہو بلکہ رسی سے بندھی ہو یا رکھی ہو۔

اسی طرح رکھی ہوئی سیڑھیاں جو مکان سے جڑی ہوئی نہ ہوں اور ہر وہ چیز جو دار کی تعمیر میں شامل نہ ہو اور نہ ہی اس سے متصل ہو، جیسے لکڑی، پتھر اور جانور اور اس کے علاوہ منقولی سامان جو گھر میں موجود ہوں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷، ۴/ ۳۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۵۹، مغنی المحتاج ۲/ ۸۴، ۳۴۶، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۸۸، ۵/ ۴۵۸۔

مذکورہ ساری باتیں اس وقت ہیں جبکہ عقد مطلق ہو، (کوئی شرط یا کسی طرح کی قید کے ساتھ مقید نہ ہو)۔

اور اگر دونوں فریق اس بات پر متفق ہوں کہ گھر میں موجود تمام منقول اشیاء یا بعض اشیاء عقد میں شامل ہوں گی، (یا گھر کا مالک) کہے: میں نے اس گھر کو اس میں موجود تمام اشیاء کے ساتھ وقف کیا، تو گھر اور اس میں موجود تمام منقول اشیاء گھر کے تابع ہو کر یا فریقین جس پر متفق ہوئے ہیں اس کے مطابق عقد میں داخل ہوں گی [۱]۔

مزید تفصیلات: ''بیع'' اور ''وقف'' کی اصطلاحات میں ہیں۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ گھر کے اوپر کے حصہ کو وقف کیا اور نیچے والے حصہ کو وقف نہیں کیا یا نیچے والے حصہ کو وقف کیا اور اوپر والے حصہ کو وقف نہیں کیا یا گھر کے درمیانی حصہ کو مسجد بنایا اور راستہ بنانے کا ذکر نہیں کیا (تو ان صورتوں میں وقف صحیح ہوگا یا نہیں) [۲]۔

جمہور کے نزدیک یہ وقف صحیح ہوگا، اس لئے کہ جب اس کی بیع درست ہے تو اس کا وقف بھی درست ہوگا، جیسے: پورے گھر کو وقف کرنا، اور اس لئے بھی کہ وقف ایسا تصرف ہے جو مالک کی ملکیت کو زائل کر دیتا ہے، اور اس شخص کی طرف ملکیت منتقل کرتا ہے جسے وہاں رہنے اور تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک یہ وقف درست نہیں ہوگا [۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''وقف''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۴۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۵۹۔

(۲) الاستطراق کا معنی جیسا کہ المغرب میں ہے کسی جگہ کو طریق (راستہ) بنانا ہے، یہ طریق سے بنا ہے، مادہ: ''طرق'' ہے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۵/ ۳۱۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۰۷۔

دارالاسلام

تعریف:

۱- **دارالاسلام**: ہر وہ علاقہ اور خطۂ زمین جہاں اسلامی احکام غالب ہوں [۱]۔

شافعیہ نے کہا کہ دارالاسلام: ہر وہ زمین جہاں اسلام کے احکام غالب ہوں، (اسلامی احکام سے مراد صرف عبادات وغیرہ نہیں ہیں بلکہ سارے احکام مراد ہیں جیسے حرمت زنا اور سرقہ وغیرہ)، یا وہاں مسلمان سکونت پذیر ہوں اگر چہ ان کے ساتھ ذمی بھی ہوں، یا مسلمانوں نے فتح کیا اور اس پر کافروں کا قبضہ برقرار رکھا، یا وہاں مسلمان بستے تھے لیکن کافروں نے وہاں سے مسلمانوں کو جلا وطن کر دیا [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دارالحرب:

۲- **دارالحرب**: ہر وہ خطہ ہے جہاں کفر کے احکام غالب ہوں [۳]۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۰، ۱۳۱، ابن عابدین ۳/ ۲۵۳، المبسوط ۱۰/ ۱۱۴، کشاف القناع ۳/ ۴۳، الإنصاف ۴/ ۱۲۱، المدونہ ۲/ ۲۲۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۲۰، اور یہی مفہوم نہایۃ المحتاج سے سمجھ میں آتا ہے؛ ۸/ ۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سابقہ مراجع۔

ب- دارالعہد:

۳- دارالعہد: اس کو دارالموادعۃ اور دارالصلح بھی کہا جاتا ہے، اور یہ: ہر وہ علاقہ ہے جس کے باشندوں سے مسلمانوں نے قتال نہ کرنے پر صلح کر لی ہو اس شرط کے ساتھ کہ زمین اس کے باشندوں ہی کے قبضہ میں رہے گی [۱]۔

ج- دارالبغی:

۴- دارالبغی: دارالاسلام کا وہ خطہ جس پر مسلمانوں کی ایک طاقتور جماعت کسی وجہ سے امام کی طاعت سے خروج کر کے قابض ہوگئی ہو [۲]۔

شرعی حکم:

۵- دارالاسلام کے کسی خطہ پر کفار غالب آجائیں، تو اس خطہ کے رہنے والے تمام مسلمان مرد وعورت، چھوٹے بڑے، تندرست ومریض پر جہاد فرض عین ہوجائے گا، اور اگر وہ لوگ دارالاسلام سے دشمنوں کو نکالنے پر قدرت نہ رکھتے ہوں، تو اس خطہ سے متصل دارالاسلام کے دوسرے علاقے کے مسلمانوں پر جہاد فرض عین ہوجائے گا، اسی طرح سلسلہ جاری رہے گا، یہاں تک کہ تمام مسلمانوں پر جہاد فرض عین ہوجائے گا، غیر مسلموں کو دارالاسلام کے کسی حصہ پر قدرت دینا جائز نہ ہوگا، اور اگر تمام مسلمانوں نے دارالاسلام کے کسی خطہ پر غیر مسلموں کو قابض ہونے دیا، تو سب گنہگار ہوں گے، (دیکھئے: ''جہاد'')۔

دارالاسلام کے شہری ودیہاتی تمام مسلمانوں پر شعائر اسلام کو قائم کرنا اور دارالاسلام میں اس کا اظہار واجب ہے، جیسے: نماز جمعہ، جماعت پنجگانہ، نماز عیدین، اذان اور دوسرے شعائر اسلام، اگر کسی شہر یا گاؤں کے لوگ ان شعائر اسلام کو قائم کرنا اور اس کا اظہار ترک کردیں تو ان سے جنگ کی جائے گی اگر پوشیدہ طور پر وہ ان شعائر کو قائم کرتے ہوں [۱]۔

غیر مسلموں کو دارالاسلام میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوگی، ہاں جبکہ امام کی اجازت ہو، یا صلح میں امان دی گئی ہو، غیر مسلموں کو عبادت خانہ تعمیر کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، جیسے یہودیوں، عیسائیوں کے معبد اور مجوسیوں کے آتش کدے، اس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

دارالاسلام دارالکفر کب بنتا ہے؟:

۶- دارالاسلام کے دارالکفر بننے کی بابت فقہاء کا اختلاف ہے:

شافعیہ کہتے ہیں: دارالاسلام دارالکفر کسی بھی حال میں نہیں بنے گا، گو کفار دارالاسلام پر غالب آجائیں اور مسلمانوں کو جلاوطن کردیں، اور اپنے کفر کے احکام جاری کردیں [۲] کیونکہ حدیث ہے: ''**الاسلام یعلو ولا یعلی علیه**'' [۳] (اسلام سربلند رہے گا اس پر کسی اور کو سربلندی نہ ہوگی)۔

مالکیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) نے کہا ہے کہ جب دارالاسلام میں کفر کے احکام غالب ہوجائیں تو

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۸، فتح القدیر ۵ / ۳۳۴۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۳۸، فتح القدیر ۵ / ۳۳۴، بدائع الصنائع ۷ / ۱۳۰، ۱۳۱، أسنی المطالب ۴ / ۱۱۱۔

(۱) أسنی المطالب ۴ / ۱۷۴، روضۃ الطالبین ۱۰ / ۲۱۷، بدائع الصنائع ۱ / ۲۳۲، ۷ / ۹۸، کشاف القناع ۱ / ۱۳۴، نہایۃ المحتاج ۲ / ۱۳۶، ۷ / ۱۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸ / ۸۲، أسنی المطالب ۴ / ۲۰۴۔

(۳) حدیث: ''**الإسلام یعلو ولا یعلی علیه**'' کی روایت دارقطنی (۳ / ۲۵۲ طبع دارالمحاسن) نے حضرت عائذ بن عمرو المزنیؓ سے کی ہے، اور ابن حجر نے الفتح (۳ / ۲۲۰ طبع السلفیہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

دارالاسلام دارالکفر بن جائے گا[۱] امام ابوحنیفہ کے نزدیک حسب ذیل تین شرائط کے ساتھ دارالاسلام دارالکفر بنے گا:

۱- دارالاسلام میں کفر کے احکام غالب آجائیں۔

۲- دارالاسلام سے دارالکفر کا اتصال ہو۔

۳- کوئی مسلمان یا ذمی مسلمانوں کے سابقہ امان کی وجہ سے مامون نہ رہ سکے۔

صاحبین اور جو ائمہ ان کے ساتھ ہیں ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالکفر: دونوں کی نسبت اسلام اور کفر کی طرف ان دونوں میں اسلام اور کفر کے غلبہ کی وجہ سے ہے، جیسا کہ جنت کو دارالسلام، اور جہنم کو دارالبوار بولتے ہیں، کیونکہ جنت میں امن وسلامتی ہوگی، اور جہنم میں بربادی ہوگی، اور اسلام اور کفر کا غلبہ دراصل ان دونوں کے احکام کے غلبہ سے ہوگا، پس جب کسی ملک میں کفر کے احکام غالب ہوں گے تو وہ ملک دارالکفر کہلائے گا، اس اعتبار سے دار کی اضافت کفر کی طرف درست ہوگی، اور اسی لئے جس ملک میں اسلام کے احکام غالب ہوجائیں وہ ملک بغیر کسی دوسری شرط کے دارالاسلام ہوجاتا ہے، اسی طرح دارالاسلام میں کفر کے احکام کو غلبہ حاصل ہونے کی وجہ سے وہ دارالکفر ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے اسلام اور کفر کی طرف دار کی اضافت سے عین اسلام اور عین کفر نہیں ہیں، بلکہ امن وخوف مقصود ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی ملک میں مسلمانوں کو مطلق امن واطمینان حاصل ہو اور غیر مسلموں کو مطلق ڈر اور خوف ہو تو وہ دارالاسلام ہوگا، اور اگر کسی ملک میں غیر مسلموں کو مطلق امن واطمینان ہو اور مسلمان مطلق خوف وہراس کی حالت سے دوچار ہوں تو وہ دارالکفر ہے، خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک احکام کی بنیاد امن وخوف پر ہے، اسلام وکفر پر نہیں ہے، لہذا امن وخوف کا اعتبار اولی ہے[۱] تفصیل "دارالحرب" میں دیکھی جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۰، ۱۳۱، ابن عابدین ۳/ ۲۵۳، کشاف القناع ۳/ ۴۳، الإنصاف ۴/ ۱۲۱، المدونہ ۲/ ۲۲۔

دارالاسلام میں حربی کا داخلہ:

۷- امام یا اس کے نائب کی اجازت کے بغیر حربی دارالاسلام میں داخل نہیں ہوسکتا، پس اگر کوئی حربی دارالاسلام میں داخلہ کی اجازت طلب کرے تو اگر اس کے داخل ہونے میں مصلحت ہو جیسے پیغام پہنچانا یا کلام اللہ کی سماعت، یا خوراک یا سامان لے کر آئے جس کی مسلمانوں کو حاجت ہو، تو ان مقاصد کے پیش نظر حربی کو دارالاسلام آنے کی اجازت دینا درست ہوگا، البتہ حرم شریف آنے کی اجازت نہیں دے گا، اور حجاز میں تین دن سے زیادہ مقیم نہیں رہے گا اس لئے کہ تین دن سے زیادہ قیام اقامت کے حکم میں ہوگا، اور حجاز میں حربی کے لئے اقامت درست نہیں ہے۔ حجاز کے علاوہ (دوسرے شہروں) میں بقدر ضرورت مقیم رہے گا، جہاں تک حرم شریف کی بات ہے تو اس میں کسی بھی حال میں کافروں کا داخلہ درست نہیں ہے خواہ وہ ذمی ہوں، یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے[۲]، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرَبُوْا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا"[۳] (اے ایمان والو! مشرکین تو نرے ناپاک ہیں سو اس سال کے بعد مسجد حرام کے پاس بھی نہ آنے پائیں) تفصیل کے لئے دیکھئے: "ارض العرب" اور "حرم"۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) الأم للشافعی ۴/ ۱۷۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۱، حاشیۃ الدسوقی، ۲/ ۱۸۴، کشاف القناع ۳/ ۱۱۸، ۱۳۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۹، أسنی المطالب ۴/ ۲۱۴، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۴۔

(۳) سورۂ توبہ ۲۸۔

مستامن کا مال اور اہل وعیال:

۸- اگر حربی امام سے اجازت لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا، تو اس کو اور اس کے ساتھ جو بھی مال بیوی اور چھوٹی اولاد ہیں ان سب کو امان ہوگا، البتہ دارالحرب میں جو کچھ چھوڑ کر آیا وہ امان میں داخل نہیں ہوں گے، ہاں اگر عقد امان میں اس کی بھی صراحت ہو تو وہ بھی امان میں داخل ہوں گے۔

اگر وہ عہد کو توڑ کر دارالحرب بھاگ گیا۔ تو جو کچھ دارالاسلام میں چھوڑ دیا اس کو امن ہوگا، اور جو کچھ دین، ودیعت یا دوسری چیز چھوڑا ہے اس کو لینے کے لئے دارالاسلام دوبارہ آنے کی گنجائش بھی رہے گی، اور اگر دارالحرب میں اس کا انتقال ہوگیا تو دارالاسلام میں اس کا مال متروکہ اس کے ورثاء کا ہوگا[۱]۔

اور اگر مستامن تجارت کی غرض سے (دارالاسلام) آیا، تو امام کے لئے جائز ہے کہ اس کے مال تجارت میں عشر لازم قرار دے، اور یہ بھی اختیار رہے کہ بلا معاوضہ تجارت کی اجازت دے دے[۲]۔

غیر مسلم کا دارالاسلام کو وطن بنانا:

۹- فقہاء نے دارالاسلام کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے:

جزیرۃ العرب اور غیر جزیرۃ العرب: جزیرۃ العرب میں غیر مسلم کو وطن بنانے کی اجازت نہیں ہوگی، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[۳]۔

اس کی دلیل یہ حدیث ہے: "**لایترک بجزیرۃ العرب دینان**"[۴] (جزیرۃ العرب میں دو دین نہیں رہیں گے)۔

ایک دوسری حدیث میں ہے: "**اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب**"[۱] (جزیرۃ العرب سے مشرکوں کو باہر کردو)۔

جزیرۃ العرب سے کیا مراد ہے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں: جزیرۃ العرب سے مراد حجاز ہے، حجاز کو چھوڑ کر جزیرۃ العرب میں جہاں چاہے غیر مسلم رہائش اختیار کرسکتا ہے، کیونکہ خلفاء میں سے کسی نے یمن، تیماء اور نجران سے کسی کافر کو باہر نہیں نکالا، دوسرے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جزیرۃ العرب سے مراد عدن ابین سے ریف عراق تک کا پورا علاقہ ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ارض العرب"۔

غیر مسلموں کے معبد کی تعمیر:

۱۰- دارالاسلام میں کلیسا وگرجا اور مجوسیوں کے آتش کدے کی تعمیر کی اجازت نہیں ہوگی، اس میں کچھ تفصیل ہے دیکھئے: اصطلاح "معابد"۔

لاوارث بچہ اور اس کے دین کے بارے میں دارالاسلام کا اثر:

۱۱- اگر دارالاسلام میں پھینکا ہوا نومولود بچہ پایا جائے تو اس کے

---

(۱) روضۃ الطالبین ۲۸۹/۱۰، نہایۃ المحتاج ۸۰/۸، ۸۹، اسنی المطالب ۲۰۶/۴، مواہب الجلیل ۳۶۲/۳، ابن عابدین ۳۴۹/۳، کشاف القناع ۱۰۸/۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳۱۹/۱۰، نہایۃ المحتاج ۹۱/۸، کشاف القناع ۱۳۷/۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۱۱۴/۷، مواہب الجلیل ۳۸۱/۳۔

(۴) حدیث: "لایترک بجزیرۃ العرب دینان" کی روایت احمد (۲۷۵/۶ طبع المیمنیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، ہیثمی نے المجمع (۳۲۵/۵ طبع

= القدسی) میں کہا: احمد نے اس کو دو سندوں سے روایت کیا ہے، اور دونوں سندوں کے رجال ثقہ ہیں اور ان دونوں کی سند متصل ہے۔

(۱) حدیث: "أخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب" کی روایت بخاری (الفتح ۲۷۱/۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۵۸/۳ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۹۰/۸، اسنی المطالب ۱۱۴/۴، روضۃ الطالبین ۳۰۹/۱۰، کشف القناع ۱۳۶/۳۔

مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا اگرچہ دار الاسلام میں مسلمانوں کے ساتھ غیر مسلم بھی رہتے ہوں، دیکھئے: ''لقیط''۔

غیر مسلم کا دارالاسلام کی بنجر زمین کو آباد کرنا اور معادن کھودنا:

۱۲- غیر مسلموں کو اختیار نہیں ہے کہ دارالاسلام میں بنجر افتادہ زمین کو آباد کرے اور آباد کرنے کی وجہ سے وہ مالک نہیں ہوگا۔ اور اس میں معادن (کانیں) کھودنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اس پر قدرت بھی نہیں دی جائے گی، تفصیل دیکھی جائے: ''احیاء الموات'' اور ''زکاۃ المعادن''۔

دار البغی

تعریف:

۱- صحن، عمارت اور محلّہ کے مجموعہ کا نام دار ہے، ہر وہ جگہ جہاں کچھ لوگ قیام کریں وہ ان کا دار ہے۔

البغی لغت میں: بغی یبغی بغیا کا مصدر ہے جبکہ کوئی ظلم اور دست درازی کرے، کہا جاتا ہے: بغیت الشئ: میں نے فلاں شی طلب کی۔

بغی کے اصل معنی ظلم اور حد سے تجاوز کرنا ہے، بغی الجرح: زخم فساد میں حد سے تجاوز کر گیا، جب عورت زنا کرے تو بولتے ہیں: بغت المرأة بغیا وباغت مباغاة، وتبغی بغاء فهي بغي، اس لئے کہ عورت اپنے حدود سے آگے بڑھ جاتی ہے، جب ضرورت سے زیادہ بارش ہو تو کہتے ہیں: بغت السماء، بغی: تکبر کرنا، دراز دستی کرنا، حق سے ہٹ جانا، فساد کا قصد کرنا [۱]۔

الفئة الباغية، ظلم کرنے والی اور امام عادل کی اطاعت سے نکلنے والی جماعت، اسی قبیل سے آپ ﷺ کا یہ فرمان حضرت عمار بن یاسرؓ سے ہے: ''ويح عمار تقتله الفئة الباغية'' [۲] (ناس ہو عمار کا، اسے باغی جماعت قتل کرے گی)۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: ''دار''، لسان العرب مادہ: ''بغی''، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۳، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۸۔

(۲) حدیث: ''ويح عمار تقتله الفئة الباغية'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۴۱ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے۔

یہی "بغی" کا شرعی معنی ہے، لہٰذا باغی وہ شخص ہے جو امام عادل کی اطاعت سے نکلنے والا اور مخالفت کرنے والا ہو کہ اس پر جو چیز واجب ہے مثلاً زکاۃ اور زمین کا خراج وغیرہ اس کو ادا کرنے سے رک جائے [(۱)]۔

۲- دارالبغی کا اصطلاحی معنی: دارالاسلام کا ایک حصہ جس پر مسلمانوں کی ایک جماعت قابض ہوگئی ہو، جنہوں نے امام برحق کے خلاف کسی دلیل کی بنیاد پر خروج کیا ہو، اس دلیل کی ایسی توجیہ کرتے ہوں جس کی بنیاد پر خروج کو برحق تصور کرتے ہوں، وہ خطہ جو ان کے قبضہ میں آ گیا ہے اس میں قلعہ بنالیا ہو اور اس میں محفوظ ہو گئے ہوں اور ان لوگوں نے اپنوں میں سے ایک کو حاکم بنالیا ہو، اور ان کی مستقل فوج وقوت ہوگئی ہو [(۲)]۔

دارالبغی کے احکام:

۳- جب دارالاسلام کے کسی شہر پر باغی لوگ غالب آ جائیں، اور اپنا امام مقرر کرلیں، اور وہ امام بحیثیت حاکم تصرف کرے جیسے زکاۃ، عشر، جزیہ اور خراج کی وصولی، حدود اور تعزیرات کا اجراء، اور قاضیوں کی تقرری تو اہل عدل وانصاف کے حق میں مذکورہ امام کے تصرفات کے نافذ ہونے اور اہل عدل کے حق میں اس کے آثار ونتائج مرتب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے [(۳)]، دیکھئے: اصطلاح "بغاۃ"۔

(۱) لسان العرب مادہ: "بغا"، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۳، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۵۰۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۴۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات، بدائع ۷/ ۱۴۰، درمختار اور اس کا حاشیہ ۳/ ۳۳۸، المغنی ۸/ ۱۰۷۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۴۰، ۱۴۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۷، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۵۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۳۔

دارالحرب

تعریف:

۱- دارالحرب: ہر وہ خطہ ہے جہاں کفر کے احکام غالب ہوں [(۱)]۔

دارالحرب سے متعلق احکام:

ہجرت:

۲- دارالحرب سے ہجرت کے بارے میں فقہاء نے لوگوں کی تین قسمیں کی ہیں:

الف- کچھ تو وہ لوگ ہیں جن پر ہجرت واجب ہے، اور یہ وہ لوگ ہیں جو ہجرت پر قدرت رکھتے ہوں اور ان کے لئے دارالحرب میں رہتے ہوئے کھلم کھلا اپنے دین پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، اگرچہ وہ ایسی عورت ہو جو محرم نہ پائے بشرطیکہ راستہ میں اپنی ذات پر کوئی خوف نہ ہو، یا راستے کا خوف دارالحرب میں ٹھہرے رہنے کے مقابلے میں کمتر ہو [(۲)]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ ظَالِمِيْ أَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْأَرْضِ قَالُوْا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۰، ۱۳۱، کشاف القناع ۳/ ۴۳، الانصاف ۴/ ۱۲۱، المدونہ ۲/ ۲۲۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۲، کشاف القناع ۳/ ۴۳، أسنی المطالب ۴/ ۲۰۴، المغنی ۸/ ۴۵۶، عمدۃ القاری ۱/ ۳۵، الانصاف ۴/ ۱۲۱، فتح العلی المالک ۱/ ۳۱۳، مطبعہ مصطفی محمد۔

فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا فَأُولٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا"[۱] (بیشک ان لوگوں کی جان جنہوں نے اپنے او پر ظلم کر رکھا ہے (جب) فرشتے قبض کرتے ہیں تو ان سے کہیں گے کہ تم کس کام میں تھے، وہ بولیں گے ہم اس ملک میں بے بس تھے، فرشتے کہیں گے کہ اللہ کی سرزمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے؟ تو یہی لوگ ہیں جن کا ٹھکانا دوزخ ہے، اور وہ بری جگہ ہے)۔

آیت پاک میں سخت وعید وارد ہوئی ہے، اس قدر شدید وعید حرام کے ارتکاب اور ترک واجب پر وارد ہوتی ہے، نیز حدیث شریف میں ہے:"أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا تتراء ى ناراهما "[۲] (میں ایسے ہر مسلمان سے بری ہوں جو مشرکوں کے درمیان قیام کرتا ہے، ان دونوں کی آگ ایک دوسرے کو دکھائی نہ پڑے) دوسری حدیث میں ہے:"لاتنقطع الهجرة مادام العدو يقاتل"[۳] (ہجرت ختم نہیں ہوگی جب تک کہ دشمن لڑتے رہیں گے) جہاں تک حدیث: "لاهجرة بعد الفتح"[۴] (فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں) کی بات ہے تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فتح مکہ کے بعد مکہ سے ہجرت نہیں رہی، اس لئے کہ مکہ دارالاسلام بن چکا ہے، اور قیامت تک انشاء اللہ دارالاسلام رہے گا۔

ب- کچھ لوگ وہ ہیں جن پر ہجرت واجب نہیں: اور یہ وہ لوگ ہیں

(۱) سورۂ نساء/ ۹۷۔

(۲) حدیث:"أنا برئ من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا تترائى ناراهما" کی روایت ترمذی (۴/ ۱۵۵ طبع الحلبی) نے حضرت جریر بن عبداللہؓ سے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۳) حدیث:"لا تنقطع الهجرة مادام العد و يقاتل" کی روایت احمد (۱/ ۱۹۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت عبداللہ بن السعدیؓ سے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۲۵۱ طبع السعادہ) میں کہا کہ حدیث کے رجال صحیح ہیں۔

(۴) حدیث:"لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

جو ہجرت کرنے سے عاجز ہوں، خواہ بیماری کی وجہ سے ہو، یا دارالکفر میں رہنے پر مجبور کئے جانے کی وجہ سے، یا کمزور ہونے کی وجہ سے، جیسے عورتیں اور بچے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لاَ يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّلاَ يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا"[۱] (بہ جز ان لوگوں کے جو مردوں، عورتوں اور بچوں میں سے کمزور ہوں (کہ) نہ کوئی تدبیریں کر سکتے ہوں اور نہ کوئی راہ پاتے ہوں)۔

ج- تیسری قسم ان لوگوں کی ہے جن پر ہجرت مستحب ہے واجب نہیں، اور یہ وہ لوگ ہیں: جو ہجرت پر قادر ہوں، اور ساتھ ہی دارالحرب میں دین کے اظہار پر قدرت ہو، تو ایسے لوگوں پر ہجرت مستحب ہے، تاکہ جہاد کرنے پر قادر ہو سکیں، اور مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ کر سکیں[۲]۔

د- شافعیہ نے چوتھی قسم کا اضافہ کیا ہے: اور یہ وہ لوگ ہیں جو دارالحرب میں رہ کر دین کے اظہار پر قادر ہوں، کسی خاص مقام میں الگ ہو کر جمع ہونے اور کافروں کا مقابلہ کرنے پر قدرت رکھتے ہوں، تو ان پر ہجرت حرام ہوگی، اس لئے کہ جس مقام میں وہ لوگ الگ ہو جائیں گے وہ محفوظ ہونے کی وجہ سے ایک نیا دارالاسلام بن جائے گا، اور ان کے ہجرت کر جانے سے وہ مقام خاص کافروں کے قبضہ میں آجائے گا، اور ایسا کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ ہر وہ جگہ جہاں کے لوگ کافروں کو دفع کرنے پر قادر ہوں وہ جگہ دارالاسلام ہو جاتی ہے[۳]۔

حنفیہ کا بیان ہے کہ دارالحرب سے ہجرت واجب نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث پاک ہے:"لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد

(۱) سورۂ نساء/ ۹۸۔

(۲) سابقہ فقہی حوالے۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۲۸۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۲۔

ونية"[1] (فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں، البتہ جہاد اور نیت ہے)۔

جہاں تک حدیث: "ادعهم إلى التحول من دارهم الى دارالمهاجرين"[2] (ان لوگوں کو اپنے ملک سے دار المہاجرین منتقل ہونے کی طرف دعوت دو) کی بات ہے تو یہ حدیث: "لاهجرةبعد الفتح" سے منسوخ ہے۔

دارالحرب میں شادی کرنا:

۳- فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو کوئی مسلمان تجارت یا کسی اور غرض سے دارالحرب امان لے کر گیا، اس کے لئے وہاں نکاح کرنا مکروہ ہے، گو عورت مسلمان ہو، اور اگر عورت حربی ہے تو کراہت زیادہ شدید ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک حربیہ سے شادی مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس سے فتنہ کا دروازہ کھلے گا، غیر حربی مسلم عورت سے شادی مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ اس میں اولاد کو ایک بڑے فساد سے دوچار کرنا ہے، اس لئے کہ اولاد جب دارالحرب میں نشوونما پائے گی تو قوی امکان ہے کہ حربیوں کے مذہب کے مطابق پروان چڑھے، اور جب بیوی حربیہ ہو تو وہ اولاد پر حاوی ہو جائے گی، اور اولاد اس کے دین کی پیرو بن جائے گی[3]۔

حنابلہ کہتے ہیں: جب مسلمان دارالحرب میں قیدی ہو، تو جب تک قیدی رہے گا اس وقت تک اس کے لئے شادی حلال نہیں ہوگی، کیونکہ جو اولاد پیدا ہوگی وہ حربیوں کی غلام ہوگی[4]۔

(۱) المبسوط ج ۵ جز ۱۰/ ۶، حدیث کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "ادعهم إلى التحول من دارهم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت بریدہ بن الحصیبؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۸/ ۴۵۵، أسنی المطالب ۱/ ۱۶۱، الخرشی ۳/ ۲۲۶، المبسوط ج ۵ جز ۱۰/ ۹۶، رد المحتار ۲/ ۲۸۹۔

(۴) المغنی ۸/ ۴۵۵۔

دارالحرب میں سود کا حکم:

۴- جمہور علماء کے نزدیک ہر جگہ سود حرام ہے، خواہ دارالحرب ہو یا دارالاسلام، جو کچھ دارالاسلام میں شرعا حرام ہے وہ دارالحرب میں بھی حرام ہے، خواہ (سود کا معاملہ) مسلمانوں کے درمیان ہو یا ان دو مسلمانوں کے درمیان جنہوں نے دارالحرب سے ہجرت نہیں کی، اسی کے قائل امام شافعی، امام مالک اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف ہیں، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ سود کی حرمت کے نصوص عام ہیں، دارالاسلام اور دارالحرب کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے، اور نہ ہی مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان[1] (دیکھئے: اصطلاح "ربا")۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے یہاں دارالحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان یا ان دو مسلمانوں کے درمیان جنہوں نے دارالحرب سے ہجرت نہیں کی سود حرام نہیں ہے[2]، کیونکہ حدیث شریف میں ہے: "لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب"[3] (دارالحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں ہے) اور اس لئے کہ دارالحرب میں ان کا مال مباح ہے، لہذا جس طریقہ سے مسلمان مال حاصل کرلے وہ مال اس کے لئے مباح ہوگا جب کہ اس میں دھوکہ نہ ہو، اور اس لئے کہ حربیوں کا مال بغیر عقد کے مباح ہے، تو عقد فاسد کے ذریعہ بدرجۂ اولیٰ مباح ہوگا۔

نیز حضرت ابوبکرؓ نے ہجرت سے پہلے قریش سے شرط لگائی جبکہ قرآن کی آیت نازل ہوئی: "أَلٓمٓ غُلِبَتِ الرُّومُ فِيٓ أَدۡنَى

(۱) المجموع شرح المہذب ۹/ ۱۹۱، المغنی ۴/ ۴۵، ۸/ ۴۵۸، المدونہ ۴/ ۲۷۱۔

(۲) شرح فتح القدیر ۶/ ۱۷۷۔

(۳) حدیث: "لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب" کی روایت زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۴۴ طبع المجلس العلمی) میں کی ہے، امام زیلعی کا بیان ہے کہ حدیث غریب ہے، یعنی اس کی اصلیت نہیں ہے، نیز انہوں نے ذکر کیا کہ مکحول سے مرفوع حدیث: "لاربا بين أهل الحرب" کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ یہ ثابت نہیں ہے، اور نہ ہی قابل حجت ہے۔

الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ"[1] (الف-لام-میم اہل روم ایک قریب کی زمین میں مغلوب ہوگئے، اور وہ اپنی اس مغلوبیت کے بعد عنقریب (چند سال میں) غالب آجائیں گے) قریش نے (حضرت ابوبکرؓ) سے کہا: کیا تم لوگ خیال کرتے ہو کہ روم کے لوگ غالب آجائیں گے؟ حضرت ابوبکرؓ نے کہا: ہاں، قریش نے کہا: کیا تم اس سلسلہ میں ہم سے شرط لگاؤ گے؟ انہوں نے آنحضرت ﷺ کو اس کی اطلاع دی، تو آپ نے فرمایا: "اذهب إليهم فزدفي الخطر وزد في الأجل" (جاؤ، شرط میں اضافہ کرو اور مدت میں بھی اضافہ کرو)، انہوں نے ایسا ہی کیا، چنانچہ اہل روم فارس والوں پر غالب آگئے، تو حضرت ابوبکرؓ نے اپنی شرط کی رقم قریش سے لی، نبی کریم ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کے عمل کو برقرار رکھا حالانکہ یہ عین جوا تھا[2]۔

اس وقت مکہ مکرمہ دارالحرب تھا، معلوم ہوا کہ مسلمانوں کے لئے دارالحرب میں حربی کا مال لینا درست ہے، جب کہ غدر (دھوکہ) کے طریقہ پر نہ ہو[3]۔

دارالحرب میں مسلمانوں پر حد کا اجراء:

۵ - دارالحرب میں کوئی مسلمان زنا کرے، یا چوری کرے، یا کسی مسلمان پر اتہام لگائے، یا شراب پیئے، تو کیا اس پر حد جاری ہوگی یا نہیں، اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

(۱) سورۂ روم/۱۔

(۲) سورۂ روم کے نزول کے بارے میں حضرت ابوبکر کی حدیث کو زمخشری نے الکشاف (۳/۴۶۶-۴۶۷ طبع دارالکتاب العربی) میں ذکر کیا ہے، حافظ ابن حجر نے اس حدیث کی تخریج میں کہا ہے کہ مراہنہ (بازی لگانے) کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ کے قصہ کو امام ترمذی وغیرہ نے نیار بن مکرم اسلمی سے نقل کیا ہے، اس کا سیاق اس قصہ کے سیاق کے مخالف ہے۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی ۳/۱۱۲، بدائع الصنائع ۵/۱۹۲۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: امام پر حد قائم کرنا واجب ہے، اس لئے کہ حدود قائم کرنا نماز، روزہ اور زکاۃ کی طرح فرض ہے، اس میں سے کوئی بھی محض دارالحرب ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا۔

جب کوئی مسلمان کسی مسلمان کو دارالحرب میں قتل کردے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، اور وہی حکم ہوگا جیسا کہ اگر دونوں دارالاسلام میں ہوتے[1]۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ دارالحرب میں حد جاری نہیں ہوگی، بلکہ دارالاسلام واپسی کے بعد بھی حد جاری نہیں کی جائے گی، کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تقام الحدود في دارالحرب"[2] (دارالحرب میں حدود قائم نہیں ہوں گے) نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "من زنى أو سرق في دارالحرب وأصاب بها حدا ثم هرب فخرج إلينا فإنه لا يقام عليه الحد والله أعلم به"[3] (دارالحرب میں کسی نے زنا کیا یا چوری کی اور حد کا مستحق ہوگیا، لیکن وہ وہاں سے بھاگ گیا اور ہمارے پاس دارالاسلام آگیا، تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی، اللہ کو بہتر معلوم ہے)۔ اور اس لئے کہ دارالحرب میں امام ولایت نہ ہونے کی وجہ سے حد جاری کرنے پر قادر نہیں ہے، اور دارالاسلام واپسی کے بعد حد جاری نہیں کریں گے، کیونکہ عمل درحقیقت موجب حد نہیں ہے، اس طرح جب ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو دارالحرب میں قتل کردے تو قصاص نہیں لیا جائے گا اگرچہ قتل عمد ہو، کیونکہ قصاص لینا دشوار ہے، اور اس لئے کہ

(۱) الخرشی ۳/۱۱۱، الأم ۴/۲۴۸۔

(۲) حدیث: "لا تقام الحدود في دار الحرب"، امام زیلعی نے نصب الرایہ (۳/۳۴۳ طبع المجلس العلمی) میں لکھا ہے کہ یہ غریب ہے، یعنی اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ہے، پھر انہوں نے ذکر کیا ہے کہ زید بن ثابت کا یہ قول وارد ہے: "مخافة أن يلحق أهلها بالعدو"۔

(۳) حدیث: "من زنى أو سرق في دار الحرب......" ہمارے پاس موجود مصادر حدیث میں سے کسی میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

دارالحرب میں واقعہ پیش آنے کی وجہ سے قصاص کے وجوب میں شبہ پیدا ہوگیا، اور شبہ کے ساتھ قصاص واجب نہیں ہوتا ہے، البتہ قاتل دیت کا ضامن ہوگا، اور یہ دیت اسی کے مال میں ہوگی نہ اس کے عاقلہ پر، اس لئے کہ ابتداء میں دیت قاتل پر واجب ہوتی ہے، پھر عاقلہ اسے برداشت کرتے ہیں کیونکہ ان کے درمیان تناصر وتعاون ہوتا ہے، اور یہاں اختلاف دار کی وجہ سے باہمی نصرت کا فقدان ہے [1]۔

حنابلہ بھی حدود وقصاص کے وجوب کے قائل ہیں، لیکن دارالحرب میں قائم نہیں کئے جائیں گے بلکہ دارالحرب سے واپسی کے بعد حدود قائم ہوں گے، ان حضرات کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے، جسے سعیدؒ نے اپنی کتاب سنن میں روایت کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کے پاس خطوط لکھے کہ فوج اور سریہ کے امیر مسلمانوں میں سے کسی فرد پر ہرگز بطور حد کوڑے نہ لگائیں جب تک کہ وہ غازی ہے، یہاں تک کہ وہ قافلہ کے ساتھ سرحد کو پار کر جائے تاکہ شیطان کی حمیت غالب نہ آجائے، اور وہ کافروں سے نہ مل جائے [2]۔

فوجیوں میں سے مستحق حد پر حد کا اجراء:

٦- حنفیہ کہتے ہیں: جب کوئی فوجی حد کا مستحق ہوگیا، یا اس نے کسی مسلمان کو غلطی سے یا جان بوجھ کر دارالحرب میں فوجی چھاونی کے باہر قتل کر دیا، تو اس پر حد یا قصاص جاری نہیں ہوگا، اور اگر کسی نے فوجی لشکر گاہ میں زنا کیا، تو فوج کا امیر ان میں سے کسی وجہ سے گرفتار نہیں کرے گا، جبکہ امام نے حدود اور قصاص نافذ کرنے کا اسے

(١) بدائع الصنائع ٧/ ١٣١، ابن عابدین ٣/ ١٥٦، فتح القدیر ٤/ ١٥٣، نصب الرایہ ٣/ ٣٤٣۔

(٢) المغنی ٨/ ٤٧٣، ٤٧٤۔

اختیار نہ دیا ہو، ہاں اتنا کرسکتا ہے کہ چوری کیے گئے مال کا ضامن قرار دے، اور قتل میں دیت لازم کرے، اس لئے کہ وہ مال کا ضمان وصول کرنے پر قادر ہے۔

اور اگر لشکر کے ساتھ ایسا شخص ہو جسے حدود قائم کرنے کی ولایت حاصل ہو، خواہ وہ بذات خود خلیفہ ہو، یا کسی شہر کا امیر ووالی ہو، اور کسی فوجی نے فوجی چھاونی ہی میں زنا یا قتل کا ارتکاب کیا ہو، تو امیر اس پر حد جاری کرے گا، اور قتل عمد میں قصاص لے گا، اور قتل خطا میں اس کے مال میں دیت لازم قرار دے گا، اس لئے کہ حدود قائم کرنے کا اختیار امام کو حاصل ہے، نیز اس لئے کہ امام کو اس وقت سطوت وشوکت اور فوجوں کی اطاعت وانقیاد حاصل ہے، لہذا اس کے لشکر کے لئے دارالاسلام کا حکم ہوگا [1]۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں: جب دشمن کے محاصرے کے درمیان کسی فوجی نے موجب حد جرم کا ارتکاب کیا تو اس پر اسی وقت حد جاری ہوگی، وہ کہتے ہیں: ہمیں حد کے اجراء میں مشرکین سے جاملنے کا خوف حائل نہ ہو، اگر ہم کسی کے غصہ سے بچنے کے لئے ایسا کریں گے تو کبھی بھی حد جاری نہیں کر سکتے، کیونکہ دارالحرب سے جاملنے کا خوف ہر جگہ ممکن ہے، اس طرح سے اللہ کے احکام معطل ہو کر رہ جائیں گے، نیز رسول اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں حدود جاری کئے جبکہ شرک مدینہ سے قریب تھا، بلکہ مدینہ میں مشرک اور معاھد قوم موجود تھی، آپ علیہ وسلم نے حنین میں شراب نوشی کرنے والے پر حد جاری فرمائی، حالانکہ شرک وہاں سے قریب تھا [2]۔

اختلاف دارین سے میاں بیوی کے درمیان فرقت:

٧- اختلاف دارین سے رشتۂ زوجیت کے ختم ہونے کے بارے

(١) بدائع الصنائع ٧/ ١٣١، ١٣٢، ابن عابدین ٣/ ١٥٦، فتح القدیر ٤/ ١٥٣۔

(٢) الأم للشافعی ٤/ ٢٤٨، الخرشی ٣/ ١١٧۔

میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء نے کہا: اختلاف دارین سے میاں بیوی کے درمیان فرقت واقع نہیں ہوگی، چنانچہ اگر کسی کتابیہ عورت کا شوہر مسلمان ہوگیا اور دارالاسلام ہجرت کر گیا، اور وہ کتابیہ دارالحرب ہی میں رہی، تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، اس لئے کہ کتابیہ کا نکاح شروع میں درست رہا تو بقاءً بدرجہ اولی نکاح صحیح رہے گا، خواہ شوہر کا اسلام اور ہجرت دونوں دخول سے پہلے کے ہوں یا دخول کے بعد، اور اگر کتابیہ کسی کتابی یا غیر کتابی شوہر کی زوجیت میں رہتے ہوئے مسلمان ہوئی، یا غیر کتابی زوجین میں سے کوئی دخول سے پہلے مسلمان ہوا، تو فرقت واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لاَهُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلاَ هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ"[۱] (وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے نہ حلال ہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں)، اور اگر دخول کے بعد زوجین میں سے کوئی مسلمان ہوا، تو فرقت عدت کے ختم پر موقوف رہے گی، اگر دوران عدت دوسرے نے اسلام قبول کرلیا، تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا، ورنہ عدت گذرتے ہی نکاح فسخ ہونا ظاہر ہوجائے گا، اور یہ فسخ نکاح پہلے کے قبول اسلام کے وقت سے متصور ہوگا، اس لئے کہ سبب فرقت اختلاف دین ہے نہ کہ اختلاف دار[۲]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابن شبرمہ کی روایت سے ہے: انہوں نے فرمایا، عہد نبوی میں عورت سے پہلے مرد مسلمان ہوتا اور مرد سے پہلے عورت مسلمان ہوتی، اور ان دونوں میں سے کوئی بھی عدت گذرنے سے پہلے اسلام قبول کرلیتا تو وہ عورت اس کی بیوی برقرار رہتی، اور اگر ان دونوں میں سے کوئی عدت گذرنے کے بعد مشرف بہ اسلام ہوتا تو ان دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہتا، حدیث میں دارالحرب اور دالاسلام سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت اختلاف دین ہے، لہذا میاں بیوی میں سے کسی ایک کا دارالحرب میں ہونا فرقت کا موجب نہیں ہے[۱]۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ فرقت اختلاف دارین سے حاصل ہوتی ہے، لہذا اگر زوجین میں سے کوئی ایک دارالاسلام مسلمان ہوکر یا بحیثیت ذمی آگیا، اور دوسرے کو دارالحرب میں چھوڑ دیا، تو دونوں کے درمیان فرقت واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ اختلاف دارین کی وجہ سے ملکیت سے انتفاع نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں عادۃً انتفاع پر قدرت نہیں ہوتی ہے، لہذا ابقاء نکاح سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا[۲]۔

دیکھئے: اصطلاح "اختلاف الدار"۔

دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم:

۸- دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم صحیح ہے یا نہیں اس سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم جائز ہے اور باہم اس کی خرید وفروخت بھی درست ہے، ان حضرات کا استدلال حضرت ابواسحاق فزاری کی روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے اوزاعی سے دریافت کیا: کیا رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں کچھ بھی مال غنیمت تقسیم فرمائی؟ انہوں نے لاعلمی کا اظہار کیا، اور فرمایا: لوگ اپنے اموال غنیمت کا پیچھا کرتے اور مال غنیمت دشمن کی سرزمین میں تقسیم کرلیا کرتے تھے، رسول اللہ

---

(۱) سورۂ ممتحنہ/۱۰۔
(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۱۸، ۱۱۹، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۱، أسنی المطالب ۳/ ۱۶۳، شرح الزرقانی ۳/ ۲۲۵۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۳۳۸، ۳۳۹، ردالمحتار ۲/ ۵۳۷۔

ﷺ کبھی بھی کسی غزوہ میں اس سے غافل نہیں رہے کہ جو بھی مال غنیمت ہاتھ آتا اسے پانچ حصوں میں کر دیتے اور اس سے غافل ہونے سے قبل اس کو تقسیم فرما دیتے، اسی میں سے غزوۂ بنی مصطلق، ہوازن اور خیبر ہے، اور اس لئے کہ مال غنیمت کے اندر ملکیت قہر اور غلبہ سے حاصل ہوتی ہے، لہذا ااس کی تقسیم درست ہوگی، اور اس لئے کہ ان کا مال ان کے ملک میں مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنا ان کے حق میں اور زیادہ تکلیف دہ ہوگا، اور مجاہدین کے دلوں کو اس سے زیادہ خوشی ہوگی، اور (خود مال) غنیمت کی حفاظت بہتر طریقہ پر ہوگی، اور مجاہدین کو تصرف کرنے میں آسانی وسہولت ہوگی [۱]۔

حنفیہ کہتے ہیں: مال غنیمت کی تقسیم کی دو قسمیں ہیں:

۱- حمل ونقل کی تقسیم۔

۲- ملکیت کی تقسیم۔

جہاں تک حمل ونقل کی تقسیم کی بات ہے، تو وہ یہ ہے کہ اگر بار برداری کے جانور کم پڑ جائیں اور امام کو مال غنیمت کے حمل ونقل کی کوئی صورت نظر نہ آ رہی ہو، تو مجاہدین کے درمیان مال غنیمت کو تقسیم کر دے گا، اور ہر شخص اپنے حصہ کے بقدر (مال غنیمت) دارالاسلام منتقل کر دے گا، اس کے بعد امام تمام مجاہدین سے مال غنیمت واپس لے لے گا اور تقسیم کر کے مجاہدین کو مالک بنا دے گا۔

جہاں تک ملکیت کی تقسیم کی بات ہے تو دارالحرب میں صحیح نہیں ہے، یہاں تک کہ دارالاسلام لا کر محفوظ کر لیں، حنفیہ کہتے ہیں: محض لینے سے حق ثابت ہو جاتا ہے، اور دارالاسلام لا کر محفوظ کر لینے سے موکد ہو جاتا ہے، اور تقسیم سے مضبوط ہو جاتا ہے، جس طرح شفیع کا حق بیع سے ثابت ہوتا ہے، مطالبہ سے مؤکد ہوتا ہے، اور لینے سے ملکیت تام ہو جاتی ہے، اور جب تک حق کمزور ہو اس وقت تک تقسیم جائز نہیں ہوتی، اس لئے کہ قبضہ سے قبل مبیع میں جو کمزور ملکیت پائی جاتی ہے اس سے بھی کمتر ملکیت یہاں پائی جاتی ہے، اور اس لئے کہ (مال غنیمت میں) سبب ملکیت غلبہ ہے، اور دارالاسلام میں محفوظ کر لینے سے پہلے قبضہ کے اعتبار سے مسلمان غالب ہیں اور ملک کے اعتبار سے مغلوب ومقہور ہیں، اور جو چیز ایک اعتبار سے ثابت ہو دوسرے اعتبار سے ثابت نہ ہو وہ ضعیف ہے [۱]۔

۹- حنفیہ اور جمہور فقہاء کے درمیان اس اختلاف پر مبنی احکام حسب ذیل ہیں:

اول: مال غنیمت پانے والے مجاہدین میں سے کسی کا دارالحرب میں انتقال ہو جائے، تو حنفیہ کے نزدیک مال غنیمت میں سے اس کا کوئی وارث نہ ہوگا اور جمہور کے نزدیک میراث جاری ہوگی۔

دوم: اگر دارالحرب میں مال غنیمت جمع کرنے کے بعد کوئی مجاہد پہنچا اور فوج سے جا ملا، تو وہ جمہور کے قول کے مطابق مال غنیمت میں شریک نہیں ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا جبکہ مال غنیمت دارالاسلام پہنچنے سے قبل فوج سے جا ملا ہو۔

اگر مال غنیمت کے حقداروں میں سے کوئی شخص دارالحرب میں مال غنیمت میں سے کچھ ضائع کر دے تو جمہور فقہاء کے نزدیک ضامن ہوگا، حنفیہ کے یہاں ضمان نہیں ہوگا [۲]۔

مسلمانوں کے مال پر کافروں کا قبضہ اور اس میں دار کا اثر:

۱۰- اہل حرب حاوی ہونے کے بعد مسلمانوں کے مالوں پر قبضہ کر لیں تو آیا وہ مالک ہو جائیں گے یا نہیں: اس میں فقہاء کا اختلاف ہے،

(۱) المغنی ۸/ ۲۲۴، کشاف القناع ۳/ ۸۲، الإنصاف ۴/ ۱۶۲، الخرشی ۳/ ۱۳۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۴۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۱، المبسوط ج ۵ جز ۱۰/ ۳۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۴۷، بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۱، المغنی ۸/ ۴۱۹، ۴۲۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۲، ۲۳۴۔

شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ مالک نہیں ہوں گے اگرچہ وہ مالوں کو اپنے ملک میں ذخیرہ کرلیں، اس لئے کہ مسلمانوں کا مال معصوم ہے، وہ ایک ظالم کے ہاتھ میں چلا گیا، لہذا حربی اس کا مالک نہیں ہوگا جیسے کہ غصب کردہ مال میں غاصب کی ملکیت نہیں آتی ہے۔

اور جب ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے مال پر غصب کے ذریعہ قابض ہونے سے مالک نہیں ہوتا تو مشرک بدرجہ اولی مالک نہ ہوگا[1]۔

حضرت عمران بن حصین سے روایت ہے کہ ایک انصاری عورت قید کرلی گئی پھر وہ رسول اللہ ﷺ کی اونٹنی پر سوار ہوگئی اور اتنی تیز رفتار چلی کہ دشمن اسے نہ پکڑ سکے، پھر انصاریہ نے یہ نذر مانی کہ اگر اللہ تعالیٰ نے اس اونٹنی کے ذریعہ نجات دلادی تو اس اونٹنی کو اللہ کے راستہ میں ذبح کردے گی، جب وہ مدینہ آئی تو لوگوں نے اسے دیکھ کر کہا: یہ تو عضباء، اللہ کے رسول کی اونٹنی ہے، تو اس انصاری خاتون نے کہا: اس نے نذر مانی ہے کہ اگر اللہ نے اسے اس اونٹنی پر نجات دی تو وہ اسے ذبح کردے گی، تو لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور اس کا تذکرہ کیا، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "**سبحان الله! بئسما جزتها، نذرت الله إن نجاها الله عليها لتنحرنها، لا وفاء لنذر في معصية، ولا فيما لايملك العبد**"[2] (سبحان اللہ کتنا برا بدلہ دیا، اللہ تعالیٰ کے لئے نذر مانی کہ اللہ نے نجات دی تو اس اونٹنی کو ذبح کردے گی، معصیت کی نذر پوری نہیں کی جائے گی اور نہ اس چیز کی نذر پوری کی جائے گی، جس کا بندہ مالک نہیں ہے)۔

اگر مشرکین مسلمانوں کے مال کے مالک ہوتے تو انصاریہ عورت اونٹنی کی مالک ہو جاتی، اس لئے کہ اس نے دارالحرب سے غیر معصوم مال لیا تھا جس کو اہل حرب نے دارالحرب میں جمع کیا تھا، لیکن رسول اللہ ﷺ نے بتایا کہ اس نے غیر مملوک مال میں نذر مانی ہے اور اس سے اونٹنی لے لی، حنابلہ میں سے ابوالخطاب کی بھی یہی رائے ہے، انہوں نے فرمایا: امام احمد کا ظاہر کلام اسی پر دلالت کرتا ہے[1]۔

حنفیہ اور قاضی ابو یعلی حنبلی نے کہا کہ اگر حربی دارالاسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں کے مال و دولت پر قابض ہو جائیں، اور ان مالوں کو دارالحرب لے جا کر اکٹھا نہ کرلیں تو ان مالوں کے مالک نہیں ہوں گے، اور اگر دارالحرب میں ذخیرہ کرلیا تو مالک ہو جائیں گے، اس لئے کہ دارالحرب میں اکٹھا کر لینے سے مسلمانوں کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے، اور عصمت و حفاظت بھی باقی نہیں رہتی، گویا کہ اہل حرب مباح غیر مملوک مال پر قابض ہوئے تھے، کیونکہ ملکیت نام ہے: تصرف کے حق میں کسی محل کے ساتھ خاص ہونا، یا اس لئے مشروع ہے تاکہ محل میں تصرف کرنے کی قدرت ہو، اور دارالحرب میں اکٹھا کر لینے کی وجہ سے ملکیت زائل ہوگئی، لہذا جب ملکیت کا مقصد یا جس کے لئے ملکیت مشروع ہوئی ہے وہ چیز زائل ہوگئی، تو ضرورۃ ملکیت بھی زائل ہو جائے گی[2]۔

مالکیہ اور ایک قول حنابلہ کا بھی ہے کہ اہل حرب دارالاسلام میں مسلمانوں کے مالوں پر قبضہ کرنے سے مالک ہو جائیں گے، ان حضرات نے کہا: یہ اس لئے کہ غلبہ سبب ہے جس کی وجہ سے مسلمان کافر کے مال کا مالک ہوتا ہے، لہذا اس غلبہ کے ذریعہ کافر بھی مسلمان کے مال کا مالک ہوگا جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے، اور نیز استیلاء (یعنی قبضہ) سبب ملکیت ہے، لہذا قبضہ کر کے دارالحرب لانے سے قبل مالک ہو جائے گا، جس طرح مسلمان محض کافروں کے مال پر قابض

(۱) الأم للشافعی ۴/ ۲۵۵۔

(۲) حدیث عمران بن حصین: "في الأنصارية التي أسرت......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سابقہ مراجع، المغنی ۸/ ۴۳۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۲۷، ۱۲۸، المبسوط ج ۵ جز ۱۰/ ۵۲۔

ہونے سے مالک ہوجاتے ہیں، اوراس لئے کہ جوشئ ملکیت کا سبب ہو، وہ جہاں کہیں پائی جائے ملکیت کا تحقق ہوجائے گا، جیسے ہبہ اور بیع [1]۔

اسی اختلاف پر مبنی وہ صورت بھی ہے جبکہ حربیوں نے مسلمانوں کے مالوں پر قبضہ کیا، پھر مسلمانوں نے واپس لے لیا، پس جن حضرات کے نزدیک کفار مسلمانوں کے مال کے مالک ہوجاتے ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ مالک خواہ مسلمان ہو یا ذمی تقسیم سے پہلے اپنا مال دیکھے تو بغیر قیمت ادا کئے لے لے گا، اور اگر تقسیم کے بعد پائے تو قیمت ادا کر کے لے گا، اور جن کی رائے یہ ہے کہ کافر مالک نہیں ہوتے ان کے نزدیک جب بھی مسلمان مال غنیمت میں اپنا مال دیکھے تو بلامعاوضہ لے لے گا، خواہ تقسیم سے پہلے دیکھے یا بعد میں دیکھے [2]۔

ایسے جھگڑے میں مسلم قاضی کا فیصلہ جس کے اسباب دارالحرب میں پیش آئے ہوں:

۱۱-جب کوئی مسلمان امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو اور دارالحرب میں کسی حربی سے کچھ مال بطور مضاربت، یا بہ طور ودیعت یا خرید کر یا بطور بیع سلم یا بطور قرض لیا، تو ثمن اس مسلمان کے ذمہ لازم ہوگا، عقد کے تقاضا کے مطابق اسی پر ادائیگی واجب ہوگی، اور جب وہی حربی مستامن کی حیثیت سے دارالاسلام آئے، تو قاضی مسلمان کے خلاف اس مستامن کے حق میں فیصلہ کریگا، جیسا کہ مسلمان اور ذمی کے لئے دارالاسلام میں مال کا فیصلہ کرتا ہے، اس لئے کہ فیصلہ مسلمان کے خلاف ہی جاری ہوگا جہاں وہ رہے، کسی بھی جگہ ہونے کی وجہ سے ہم اس سے عائد شدہ حق ساقط نہیں کر سکتے، جیسا کہ دارالحرب میں ہونے کی وجہ سے اس کے ذمہ سے نماز ساقط نہیں

(۱) المغنی ۸/ ۴۳۴، الانصاف ۴/ ۱۶۲، المدونہ ۲/ ۱۲، الخرشی ۳/ ۱۳۸۔
(۲) سابقہ مراجع، الأم للشافعی ۴/ ۲۸۳۔

ہوتی، اسی طرح اگر ایک حربی نے دوسرے حربی یا مسلمان سے کچھ قرض لیا، پھر ہمارے پاس دارالاسلام آیا اور مسلمان ہو گیا، تو اس کا بدل اس پر لازم ہوگا، اور قاضی اس کے خلاف فیصلہ کردے گا اس لئے کہ عقد کی وجہ سے اس نے اس کو لازم کرلیا ہے [1]۔

اگر کسی حربی نے کسی حربی یا مسلمان کا مال دارالحرب میں ہلاک کر دیا یا غصب کرلیا، پھر دونوں دارالاسلام میں مسلمان ہوکر یا امان لے کر آئے، تو ضائع کرنے والے پر ضمان نہ ہوگا، یہی شافعیہ کا اصح قول ہے، حنابلہ کے مذہب کا بھی یہی تقاضا ہے، کیونکہ اس نے اپنے اوپر کچھ لازم نہیں کیا، اور کسی چیز کو ہلاک کردینا ایسا عقد نہیں ہے جو ہمیشہ رہے، اور اس لئے کہ حربی کا مال مسلمان کے مال سے بڑھا ہوا نہیں ہے، اور مسلمان کا مال حربی پر ضمان واجب نہیں کرتا ہے، (لہذا حربی کا مال حربی پر بدرجہ اولی ضمان واجب نہیں کرے گا) شافعیہ کا غیر اصح قول ضمان کا ہے [2]۔

حنفیہ کہتے ہیں: جب دو حربی ہمارے پاس دارالاسلام مستامن کی حیثیت سے آئیں تو مسلمان قاضی ان دونوں کے درمیان فیصلہ نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ دارالحرب میں ان دونوں کے درمیان جو لین دین کا معاملہ ہوا تھا اس کی کوئی حیثیت نہیں، کیونکہ حربیوں پر ہماری ولایت نہیں ہے، اور اگر ہمارے پاس دارالاسلام مسلمان ہوکر آئے ہوں تو مسلم قاضی ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرے گا اس لئے کہ ولایت ثابت ہے، جہاں تک غصب اور اتلاف کی بات ہے تو قاضی اس کے بارے میں کچھ بھی فیصلہ نہیں کرے گا، اگرچہ مسلمان ہوکر دارالاسلام آئیں [3]۔

(۱) الأم للشافعی ۴/ ۲۸۸، کشاف القناع ۳/ ۱۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۰۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۰، المغنی ۸/ ۴۸۳ طبع ریاض۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۳۲، ۱۳۳۔

دارالحرب میں جان و مال کی عصمت:

۱۲- اصل یہ ہے کہ حربیوں کے مال اوران کا خون مباح ہے، کسی بھی طرح محفوظ ومعصوم نہیں ہیں، اور مسلمانوں کو یہ اختیار حاصل ہے کہ ان کی جان اور مال پر جس طریقہ سے چاہیں قبضہ کرلیں، کیونکہ حربی ہم مسلمانوں کے خون اور مال کو مباح سمجھتے ہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن فقہاء نے بعض ایسے حالات کا تذکرہ کیا ہے، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حربی کے دارالحرب میں رہتے ہوئے اس کی جان اور اس کا مال محفوظ رہیں گے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

۱۳- الف- جب کوئی مسلمان امان لیکر یا قیدی بن کر دارالحرب میں داخل ہوجائے اور اہل حرب اس کو جان یا مال کا امین سمجھیں، تو اس مسلمان کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ اہل حرب کے ساتھ خیانت کرے، کیونکہ ان لوگوں نے اس کو امان اس شرط کے ساتھ دی تھی کہ وہ ان کے ساتھ خیانت نہیں کرے گا، اور اپنی طرف سے ان کو امن دے گا، اور اگر چہ لفظوں میں اس کی صراحت نہ ہوتو بھی معنی معلوم ومتعین ہے، لہذا اس مسلمان کے لئے حربیوں کے ساتھ خیانت کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ دھوکا ہے، اور اسلام میں دھوکا جائز نہیں ہے، چنانچہ اگر یہ مسلمان ان لوگوں کا کچھ مال چوری کرلے یا غصب کرلے تو اس کے ذمہ اصل مالک تک لوٹانا واجب ہوگا، اور اگر اس مال کے مالک امان لے کر دارالاسلام آئیں، تو وہ اس مال کو لوٹا دے، اور اگر دارالاسلام نہ آئیں، تو مال مالکوں کے پاس بھیج دے، کیونکہ مسلمان نے حرام طریقہ پر مال لیا تھا، اس لئے واپسی واجب ہوگی، جیسا کہ اگر کسی مسلمان ہی کا مال لیا ہوتا تو واپس کرنا واجب ہوتا[1]۔

جب کوئی حربی دارالحرب میں اسلام قبول کرتا ہے تو اس کا خون محفوظ

(۱) البدائع ۷/ ۱۳۳، الخرشی ۳/ ۱۱۶، الأم للشافعی ۴/ ۲۴۸، ۲۴۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۹، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۵۸۔

ہوجاتا ہے، اور اپنے مال اور چھوٹی اولاد کو قیدی بنائے جانے سے محفوظ کرلیتا ہے، اگر کوئی اس کو جان بوجھ کر قتل کردے تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے قصاص لیا جائے گا، اور اگر خطأً قتل کیا ہے تو اس پر دیت لازم ہوگی اور کفارہ واجب ہوگا، یہ امام شافعی اور امام ابو یوسف کا قول ہے، کیونکہ مسلمانوں کی جان اور مال کی عصمت کے بارے میں نصوص عام ہیں کہ جہاں بھی مسلمان ہو اس کی جان اور مال معصوم ہیں[1]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر کسی مسلمان نے اسے دارالحرب میں قتل کردیا، خواہ قتل عمد ہو یا خطا، تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، البتہ قتل خطأ میں کفارہ واجب ہوگا، انہوں نے اس ارشاد ربانی سے استدلال کیا ہے: "فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ"[2] (تو اگر وہ ایسی قوم میں ہو جو تمہاری دشمن ہے درآنحالیکہ (وہ بذات خود) مومن ہے تو ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا (واجب ہے)) اس آیت میں دیت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے: اصطلاح "قتل عمد"۔

جہاں تک اس کے چھوٹے بچوں کی بات ہے تو وہ سب اس کے تابع ہوکر آزاد مسلمان ہوں گے، جہاں تک مال کی بات ہے تو جو کچھ اس کے قبضہ میں اموال منقولہ میں سے ہے وہ اسی کا ہے۔

اسی طرح اگر اس کا مال کسی مسلمان یا کسی ذمی کے ہاتھ میں ودیعت ہے تو وہ اسی کا ہے، اس لئے کہ امین کا قبضہ مالک کے قبضے کی طرح ہے، لہذا وہ مال معصوم قرار پائے گا۔

جہاں تک اس کی جائداد کی بات ہے، تو اگر مسلمان دارالحرب پر قابض ہوگئے تو وہ جائداد مال غنیمت ہے، کیونکہ وہ بھی دارالحرب کا ایک حصہ ہے، لہذا اسے مال غنیمت قرار دینا درست ہوگا[3]۔

(۱) المغنی ۸/ ۹۴، ۴۲۸، کشاف القناع ۳/ ۵۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۶، الأم للشافعی ۴/ ۲۴۵، الخرشی ۳/ ۱۴۲۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۳) البدائع ۷/ ۱۰۵، ردالمحتار ۳/ ۲۳۳۔

۱۴- ب- جب حربی دارالاسلام میں مسلمان ہوجائے یا دارالاسلام آئے اور اس کی چھوٹی اولاد دارالحرب میں ہوں، تو اولاد بھی مسلمان شمار کی جائیں گی، اور ان بچوں کو قیدی بنانا درست نہ ہوگا، اسی طرف شافعیہ اور حنابلہ گئے ہیں، یہ حضرات کہتے ہیں: چونکہ یہ مسلمان کی اولاد ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ اسلام میں اس کے تابع ہوں، جیسا کہ اگر دارالاسلام میں ہوتی تو والد کی تبعیت میں مسلمان ہوتیں، اور اس لئے کہ اس کا مال مسلمان کا مال ہے، لہذا اس کے مال کو مال غنیمت بنانا درست نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر دارالاسلام میں ہوتا (تو اس کا مال محفوظ ہوتا اور مال غنیمت نہیں ہوتا)[1]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر دارالحرب میں مسلمان ہوا اور ہمارے پاس (دارالاسلام) ہجرت کر کے آیا، پھر اس دارالحرب پر مسلمان غالب آئے (جہاں سے وہ ہجرت کر کے آیا تھا) تو اس کے مال مال غنیمت میں شمار ہونگے، سوائے اس مال کے جو کسی مسلمان یا ذمی کے یہاں ودیعت رکھا ہو۔

اور اگر دارالاسلام میں مسلمان ہوا، پھر مسلمان اس دارالحرب پر غالب آگئے، (جہاں سے وہ ہجرت کر کے آیا تھا)، تو اس کے مال اور چھوٹے بچے مال غنیمت متصور ہونگے، اس لئے کہ اختلاف دار تبعیت کے لئے مانع ہے، اسی طرف مالکیہ بھی گئے ہیں[2]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر کوئی مسلمان دارالحرب گیا اور وہاں مال کمایا، پھر مسلمان دارالحرب پر غالب آگئے، تو اس مسلمان کا حکم اس شخص کے جیسا ہے جس نے دارالحرب ہی میں اسلام قبول کیا اور دارالاسلام ہجرت نہ کرسکا[3]۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) المدونہ ۲/ ۱۹، بدائع ۷/ ۱۰۵، ۱۰۶۔
(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۵، ۱۰۶۔

دارالحرب میں تجارت:

۱۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تاجر کے لئے جائز نہیں ہے کہ دارالحرب تجارت کے لئے ایسی چیز لے جائے جس سے اہل حرب کو جنگ میں تقویت حاصل ہو، مثلاً ہر طرح کے اسلحے، زین، تانبا، لوہا اور ہر وہ شی جو جنگ میں ان کی تقویت کا باعث ہو، کیونکہ اس میں مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ان کی اعانت ہے، اور جب حربی دارالاسلام آئے تو وہ کوئی ہتھیار نہیں خریدے گا، اور اگر خرید لیا تو دارالحرب نہیں لے جانے دیا جائے گا[1]۔

جہاں تک دارالحرب میں ہتھیار اور اس کے علاوہ دوسرے ان چیزوں کی تجارت کی بات ہے جن سے جنگ میں مدد نہیں لی جاتی ہے جیسے، کپڑے، غلے اور اس طرح کی دوسرے چیزیں، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ بیع سے ممانعت کی علت معدوم ہے، ہاں اگر مسلمان خود ان اشیاء کے حاجتمند ہوں تو دارالحرب تجارت کے لئے نہیں لے جائی جائے گی، عرف یہی ہے کہ تاجر لوگ بلا روک ٹوک دارالحرب جاتے ہیں اور اپنا کاروبار کرتے ہیں، لیکن افضل یہی ہے کہ دارالحرب تجارت کے لئے نہ جائیں، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کو کمتر سمجھنے لگیں گے، اور مسلمانوں کو اپنی تہذیب کی طرف دعوت دینے لگیں گے، لہذا دارالحرب جانے سے روکنا نفس کو ذلت ورسوائی سے بچانے اور دین کو زوال سے محفوظ رکھنے کے قبیل سے ہوگا[2]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ دارالحرب میں تجارت کرنا سخت مکروہ ہے، کسی مسلمان کے لئے مناسب نہیں ہے کہ دارالاسلام کو چھوڑ کر

(۱) المدونہ ۴/ ۲۷۰، ابن عابدین ۳/ ۲۲۶، قلیوبی ۲/ ۱۵۶، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۹۲، بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۔
(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۲۔

دارالحرب میں جاکر تجارت کرے جہاں اس پر کفر کے احکام جاری ہوں[۱]۔

خاندان اور وراثت کے احکام میں اختلاف دار کا اثر:

۱۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مسلمان مسلمان کا وارث ہوگا، گرچہ ایک مسلمان دارالحرب میں ہو اور دوسرا مسلمان دارالاسلام میں ہو، اختلاف اس میں ہے کہ غیر مسلم جب مختلف دار میں ہوں تو ایک دوسرے کے وارث ہوں گے یا نہیں۔

(دیکھئے: ''اختلاف الدار'')۔

(۱) المدونہ ۴/ ۲۷۰۔

دارالعہد

تعریف:

۱- **العہد** کا لغوی معنی امان، ذمہ، یمین، حفاظت اور حرمت کی رعایت ہے، اور جو بھی بندوں کے درمیان میثاق و پیمان ہوتے ہیں اس کو عہد کہتے ہیں[۱]۔

دارالعہد: ہر وہ شہر جس کے باشندوں سے امام نے اس شرط پر صلح کی ہو کہ زمین ان ہی کے قبضہ میں رہے گی اور مسلمانوں کے لئے اس کا خراج ہوگا[۲]۔

دارالعہد کے دوسرے نام **دارالموادعہ**، **دارالصلح** اور **دارالمعاہدہ** بھی ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دارالحرب:

۲- دارالحرب: ہر وہ خطہ جس میں کفر کے احکام غالب ہوں۔

شافعیہ کہتے ہیں: یہ ہر وہ جگہ ہے جہاں غیر مسلم آباد ہوں اور اسلامی حکومت وہاں تک نہ پہنچی ہو، یا اس میں اسلام کے احکام کبھی غالب نہ ہوئے ہوں[۳]۔

(۱) تاج العروس مادہ: ''عہد''۔

(۲) بدائع الصنائع ۷/ ۳۰، ۳۱، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳۸، کشاف القناع ۳/ ۴۳، ۹۶، الانصاف ۴/ ۱۲۱، المدونہ ۲/ ۲۲۔

(۳) المبسوط ۱۰/ ۸۶، بدائع ۷/ ۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۲، أسنی المطالب رص ۲۰۴، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۲۰۔

دارالعہد دارالحرب کے مقابلہ میں خاص ہے کہ اس میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان معاہدہ ہوتا ہے، اسی لئے دارالعہد دارالحرب سے بعض احکام میں ممتاز ہے، جس کا بیان عنقریب آئے گا۔

ب- دارالاسلام:

۳- دارالاسلام: ہر وہ شہر یا علاقہ جس میں اسلام کے احکام کو غلبہ و ظہور ہو [۱]۔

ج- دارالبغی:

۴- دارالبغی: ایسی جگہ جہاں کسی وجہ سے امام کی طاعت سے خروج کر کے کچھ مسلمان اکٹھا ہو گئے ہوں اور اس جگہ انہی لوگوں کو غلبہ حاصل ہو۔

دارالعہد سے متعلق احکام:

۵- امام کے لئے جائز ہے کہ کسی مصلحت کے پیش نظر حربیوں سے کچھ دنوں کے لئے جنگ بندی پر صلح کر لے خواہ یہ صلح بالعوض ہو یا بلا عوض، یہ ملک دارالعہد کہلائے گا، دیکھئے اصطلاح: "ہدنہ"۔

فقہاء نے حربیوں کے ساتھ عقد صلح کی دو قسمیں کی ہیں:

الف- ایک قسم یہ ہے کہ عقد صلح میں شرط یہ ہو کہ زمین ہماری ہوگی، ہم ان لوگوں کے قبضہ میں اس شرط پر چھوڑ رہے ہیں کہ وہ ہمیں زمین کا خراج ادا کریں گے، تو یہ صلح بالاتفاق صحیح ہے، اور جو خراج ادا کریں گے وہ اجرت ہوگی جو ان کے اسلام قبول کرنے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگی، اور وہ زمین اگر کسی مسلمان کی طرف منتقل ہوجائے تو بھی اس کا خراج لیا جائے گا، وہ لوگ اہل عہد کہلائیں گے، اور ملک دارالاسلام کہلائے گا، اہل عہد اس میں بیع یا رہن وغیرہ کا تصرف نہیں کر سکیں گے، اگر وہ لوگ اپنا جزیہ ادا کریں تو ان لوگوں کو ہمیشہ برقرار رکھیں گے، اور اگر جزیہ ادا کرنے سے باز آجائیں تو ادا کرنے پر مجبور نہیں کئے جائیں گے، اور وہاں اسی مدت تک رکھے جائیں گے جس مدت تک اہل صلح رکھے جاتے ہیں [۱]۔

دوسری قسم یہ ہے کہ عقد صلح میں شرط یہ ہو کہ زمین وہاں کے باشندوں کی رہے گی، اس قسم کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صلح درست ہوگی، اور وہ لوگ جو خراج ادا کریں گے وہ جزیہ کے حکم میں ہوگا، جب وہ لوگ اسلام قبول کر لیں گے تو خراج ساقط ہو جائے گا، اور وہ ملک دارالاسلام نہیں کہلائے گا، بلکہ دارالعہد ہوگا، ان لوگوں کے لئے وہاں کی زمین بیچنا اور رہن رکھنا درست ہوگا، اور جب وہ زمین کسی مسلمان کی طرف منتقل ہوجائے گی تو اس کا خراج نہیں لیا جائے گا، اور جب تک وہاں کے باشندے عہد پر قائم رہیں گے اس وقت تک وہ لوگ وہاں برقرار رہیں گے، ان سے ان کا جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ لوگ دارالاسلام میں نہیں ہیں، اسی لئے ان لوگوں کو کلیسا بنانے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ زمین ان کی اپنی ہے دارالاسلام نہیں ہے، لہذا اپنی مملوک زمین میں جس طرح چاہیں تصرف کریں، ان لوگوں کو اپنے مذہبی شعائر کے اظہار مثلاً شراب، خنزیر اور ناقوس بجانے سے نہیں روکا جائے گا، ہاں ہر ایسے تصرف سے روکے جائیں گے جس سے مسلمانوں کو ضرر پہنچے، جیسے: جاسوس کو پناہ دینا، مسلمانوں کی خبریں دشمنوں تک پہنچانا، اور ایسے تمام کام جن سے مسلمانوں کو ضرر ہو، امام پر لازم ہے کہ مسلمانوں اور ذمیوں کو ان لوگوں سے چھیڑ چھاڑ کرنے سے روکے [۲]۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳۸، الأم للشافعی ۴ر ۱۸۲، المغنی ۸ر ۵۲۶، کشاف القناع ۳ر ۹۵، الخرشی دفعہ ۲ ج ۳ر ۱۴۷۔

(۲) سابقہ مراجع، مغنی المحتاج ۴ر ۲۵۴۔

حنفیہ کہتے ہیں: اگر کافروں سے عہد کیا گیا کہ اسلام کے احکام ان کے ملک میں جاری ہوں گے، تو وہ ملک صلح کی بنیاد پر دارالاسلام ہوجائے گا، اور اس ملک میں آباد کفار ذمی کہلائیں گے، ان سے ان کا جزیہ وصول کیا جائے گا، اور اگر اہل حرب میں سے ایک جماعت مسلمانوں سے متعین سالوں کے لئے صلح کا مطالبہ کرے کہ وہ لوگ مسلمانوں کو خراج اس شرط پر دیں گے کہ ان پر ان کے ملک میں اسلامی احکام نافذ نہ ہوں، تو یہ شرط مقبول نہیں ہوگی الا یہ کہ اس میں مسلمانوں کے لئے مصلحت ہو، اگر امام ان کے ساتھ اس شرط کے ساتھ صلح کرنے میں مصلحت سمجھ رہا ہو تو اگر اس صلح کی ضرورت ہو تو جائز ہے، اور وہ ضرورت جنگ کے لئے تیاری ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ مسلمان دشمن کے مقابلہ میں کمزور ہیں، اور کافروں کی قوت اتنی بڑھی ہوئی ہے کہ وہ دوسروں پر حملہ آور ہونے کی پوزیشن میں ہیں، لہذا بلا ضرورت درست نہیں ہے، اس لئے کہ صلح دراصل فرض شدہ قتال کو چھوڑنا ہے، صلح صرف ایسی حالت میں درست ہوگی کہ وہ قتال کا ذریعہ بنے، اس لئے کہ ایسی صورت میں صلح بھی معنوی جنگ ہوگی۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "فَلاَ تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللّٰهُ مَعَكُمْ"[1] (سوتم ہمت مت ہارو اور انہیں صلح کی طرف مت بلاؤ، اور تم ہی غالب رہوگے، اور اللہ تمہارے ساتھ ہے) اور ضرورت کے تحقق کے وقت صلح کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ"[2] (اور اگر وہ جھکیں صلح کی طرف تو (آپ کو اختیار ہے کہ) آپ بھی اس کی طرف جھک جائیں اور اللہ پر بھروسہ رکھئے)۔

حدیث شریف میں ہے: "أن رسول الله ﷺ وادع أهل مكة عام الحديبية على أن توضع الحرب عشر سنين"[1] (رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ سے حدیبیہ کے سال صلح کی اس شرط پر کہ دس سال تک جنگ نہیں ہوگی) صلح کی صحت کے لئے امام کی اجازت شرط نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر مسلمانوں کی ایک جماعت نے امام کی اجازت کے بغیر صلح کر لی تو یہ صلح بھی صحیح ہوگی، کیونکہ صلح صحیح ہونے کا اصل معیار مسلمانوں کا مفاد ہے[2]۔

لیکن وہ اس صلح کے باوجود حربی ہی رہیں گے تو جب امام ان سے صلح کرے اس وقت اگر صورت حال یہ ہو اس نے اپنے لشکر سے ان کے شہروں کا محاصرہ کر رکھا ہو تو اس وقت صلح کے نتیجہ میں جتنا مال آئے گا، وہ مال غنیمت ہوگا، امام اس کا خمس یعنی پانچواں حصہ نکال کر باقی چار حصے فوجیوں پر تقسیم کردے گا، اس لئے کہ یہ مال بزور طاقت ہاتھ آیا ہے، اور اگر ابھی فوج ان کے ملک میں داخل ہی نہیں ہوئی تھی کہ ان حربیوں نے قاصد بھیج کر مال کے بدلے میں صلح کی درخواست کی تو اس صلح میں ان سے جو مال ہاتھ آئے گا وہ جزیہ کے حکم میں ہوگا، اس میں خمس نہیں ہوگا، بلکہ جزیہ کے مصارف میں پورا مال خرچ ہوگا۔

دارالعہد والوں کے لئے امان:

٦ - امام مسلمانوں اور ذمیوں کو روکے گا کہ دارالعہد والوں کو نہ ستائیں، اور ان سے چھیڑ چھاڑ نہ کریں، کیونکہ انہوں نے صلح کے ذریعہ اپنی جان و مال کے لئے امان حاصل کرلی ہے، ہاں اگر اہل حرب

(١) سورۂ محمد/٣٥۔
(٢) سورۂ أنفال/٦١۔

(١) حدیث: "وادع رسول الله ﷺ أهل مكة عام الحديبية" کی روایت ابوداؤد (٣/٢١٠ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔
(٢) بدائع الصنائع ٧/١٠٨۔

میں سے دوسری قوم ان پر یلغار کرے، تو مسلمانوں پر ان کی طرف سے دفاع کرنا واجب نہیں، کیونکہ وہ اس صلح کی وجہ سے اہل حرب کے حکم سے خارج نہیں ہوئے، اس لئے کہ انہوں نے اسلام کے احکام کی اتباع نہیں کی، لہذا مسلمانوں پر ان کی نصرت واجب نہیں [۱]، اور یہ عہد یا مصالحت عقد لازم نہیں ہے بلکہ اسے توڑا جا سکتا ہے، چنانچہ اس میں امام کو یہ اختیار ہے کہ نقض عہد کی اطلاع ان کو کر دے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ" [۲] (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کر دیں)، اور اگر معاہدہ ایسا ہوا کہ ان کے ملک میں اسلامی احکام نافذ ہوں گے، تو یہ عقد لازم ہوگا، اور نقض عہد کے احتمال سے پاک ہوگا، کیونکہ اس طرح کا معاہدہ دراصل عقد ذمہ ہے، اور ملک دارالاسلام ہے، جس میں اسلامی احکام جاری ہوتے ہیں [۳] اور اگر یہ لوگ صلح مکمل ہوجانے کے بعد خود صلح کو توڑ دیں تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ ان کے صلح توڑ دینے کی وجہ سے ان کا ملک دارالحرب میں تبدیل ہوجائے گا، اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر اس ملک میں مسلمان ہیں، یا ان کے اور دارالحرب کے درمیان کوئی مسلم ملک ہے تو ان کا ملک دارالاسلام ہی باقی رہے گا، ان پر باغیوں کا حکم نافذ ہوگا، اور اگر ان کے درمیان کوئی مسلمان نہیں ہے، اور نہ ہی ان کے اور دارالحرب کے درمیان کوئی مسلم ملک ہے، تو وہ دارالحرب ہوجائے گا [۴]۔

(۱) المبسوط ۱۰/۸۶، البدائع ۷/۱۰۸، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۹۶، ۱۹۷۔
(۲) سورۂ أنفال/۵۸۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) الماوردی رص ۱۳۸، أبویعلی رص ۱۴۶، الدسوقی ۲/۲۰۶۔

اور اگر وہ لوگ عہد شکنی کریں جبکہ ان میں سے کوئی ہمارے یہاں دارالاسلام میں ہے، تو اس کو اس کے امن کی جگہ پہنچا دیا جائے گا، یعنی ایسی جگہ جہاں ہم سے اور عہد والوں سے امن ہو، اس کے بعد وہ حربی ہوجائیں گے [۱]۔

(۱) الشرقاوی علی التحریر ۲/۲۴۔

دالیہ

تعریف:

۱- الدالیۃ: کا لغوی معنی ڈول وغیرہ ہے، اور ایک لکڑی جو صلیب کی شکل کی بنائی جاتی ہے اور ڈول کے سرے میں باندھی جاتی، ہے، پھر ایک رسی لی جاتی ہے جس کے کنارے کو اس لکڑی سے باندھ دیا جاتا ہے، اس رسی سے ایک کنارے کو باندھا جاتا ہے، اور دوسرے کنارے کو ایک لمبی لکڑی جو بانس کے مثل ہوتی ہے اس سے باندھ دیا جاتا ہے، اور وہ کنواں کے سرے پر لگائی جاتی ہے، اور اس کے ذریعہ سیراب کیا جاتا ہے، دالیۃ، اسم فاعل بمعنی مفعول ہے، جمع: دوالی [۱]۔

فقہاء اس لفظ کو اسی لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

سانیہ (رہٹ، پانی لانے والا):

۲- السانیہ: بڑی بالٹی جو کہ مسنویہ (رہٹ) پر نصب کی جاتی ہے، جسے جانور چل کر کھینچتا ہے، اور سانیہ اس اونٹنی کو بھی کہتے ہیں جس پر پانی لا کر سیراب کیا جاتا ہے [۳]۔

ناعورہ:

۳- الناعورہ واحد ہے، اس کی جمع نواعیر ہے، یعنی رہٹ، چکی کا پہلو جسے پانی گھوماتا ہے اور اس سے آواز بھی پیدا ہوتی ہے [۱] لہذا دالیہ، سانیہ اور ناعورہ سب زمین تک پانی اٹھانے کے وسائل ہیں [۲]۔

اجمالی حکم:

۴- ڈول سے سیراب کئے جانے کی صورت میں زکاۃ:

ہر وہ فصل جس کی سینچائی دالیہ، یا سانیہ، یا دولاب (ایک قسم کا رہٹ) یا ناعورہ یا دوسرے ذرائع سے کی جائے، جس میں مشقت اور خرچ ہو اس میں بیسواں حصہ واجب ہوگا، کیونکہ حضرت معاذؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "بعثنی رسول اللہ ﷺ إلی الیمن، و أمرنی أن آخذ مما سقت السماء وما سقي بعلا [۳] العشر و ما سقی بالدوالی نصف العشر" [۴] (رسول اللہ ﷺ نے مجھے یمن روانہ فرمایا اور حکم دیا کہ جس زراعت کو آسمان نے سیراب کیا ہو، یا اسے خود بخود زمین کے اندر سے تری پہنچی ہو اس میں سے دسواں حصہ لوں، اور جس کی سینچائی رہٹ و ڈول سے ہوئی ہو اس میں سے بیسواں حصہ لوں) نیز اس لئے کہ پوری زکاۃ ساقط ہونے میں مشقت کا اثر ہے جیسا کہ معلوم ہے، (یعنی جس جانور کو گھر میں چارہ دیا جاتا ہو تو اس میں زکاۃ نہیں ہے) تو زکاۃ کی

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "دلو"۔

(۲) العنایہ بہامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۴۹ طبع الامیریہ، کشاف القناع ۲/ ۲۰۹۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "سنا"، المعجم الوسیط، کشاف القناع ۲/ ۲۰۹۔

(۱) لسان العرب والمصباح المنیر مادہ: "نعر"، کشاف القناع ۲/ ۲۰۹۔

(۲) المغنی ۲/ ۶۹۹، کشاف القناع ۲/ ۲۰۹۔

(۳) البعل: وہ کھیتی جو صرف اپنی جڑوں سے نمی لے لیتی ہو، الگ سے سیراب کرنے کی ضرورت باقی نہ رہے (المعجم الوسیط، المصباح)۔

(۴) حدیث معاذؓ: "بعثنی رسول اللہ ﷺ إلی الیمن، وأمرنی أن آخذ مما سقت السماء" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

تخفیف میں بدرجہ اولی موثر ہوگی، اور اس لئے کہ زکاۃ مال نامی میں واجب ہوتی ہے، اور مشقت نمو کی کمی میں موثر ہوتی ہے، تو واجب زکاۃ کی کمی میں بھی موثر ہوں گی [۱]۔

سطح زمین پر جاری پانی اور ڈول وغیرہ سے سیراب ہونے والے کھیت میں [۲] وجوب زکاۃ کے مسائل میں تفصیل ہے، اسے ''زکاۃ'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

نہروں پر ڈول نصب کرنا:

۵ – عام نہروں جیسے، نیل، دجلہ، فرات اور اس جیسی عام ندیوں پر ہر مسلمان کے لئے ڈول نصب کرنا جائز ہے، بشرطیکہ نہر کو نقصان نہ پہنچے، اس لئے کہ یہ ندیاں کسی کی ملکیت اور قبضہ میں نہیں ہوتی ہیں، لہذا کسی شخص کے ساتھ خاص نہیں ہوں گی، بلکہ سبھی برابر کے شریک ہوں گے اور ہر ایک کو ان سے نفع اٹھانے کا حق ہے، بشرطیکہ نہر کو نقصان نہ پہنچے، جیسا کہ شاہراہ سے ہر ایک کو فائدہ اٹھانے کا حق ہوتا ہے، اور اگر نہر کو نقصان پہنچے، تو ہر مسلمان کو روکنے کا حق ہوگا اس لئے کہ یہ عام مسلمانوں کا حق ہے، تصرف کرنے کا حق ہر ایک کو ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ ضرر نہ پہنچے، جیسے کہ شاہراہ میں تصرف ہر ایک کے لئے جائز ہے، لیکن ضرر کی حفاظت کے ساتھ [۳]، جہاں تک مشترک نہر کی بات ہے تو اگر کوئی شریک ڈول نصب کرنا چاہے، تو دیکھا جائے گا کہ اگر گھاٹ اور نہر کو نقصان نہ پہنچے اور تعمیر کی جگہ اسی شریک کی زمین

(۱) المغنی ۲/ ۶۹۹، طبع ریاض، مطالب أولی النہی ۲/ ۶۱، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۱۱۳ شائع کردہ دار المعرفہ، أسنی المطالب ۱/ ۳۱۷، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۴۱۸ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۲) السیح: زمین پر بغیر کسی آلہ اور مشقت کے جاری ہونے والا ظاہر پانی (المعجم الوسیط)۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۲ طبع الجمالیہ، مجلۃ الأحکام العدلیہ مادہ (۱۲۳۸)، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۸۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۳۰۴، ۳۰۶۔

ہو، تو ڈول نصب کرنا جائز ہے، ورنہ نہیں، اس لئے کہ خود نہر اور مقام تعمیر تمام شرکاء کے درمیان مشترک ملکیت ہے، ہر ایک شریک کا حق پانی سے متعلق ہے، اور مشترک ملکیت اور مشترک حق میں بغیر شریک کی اجازت ورضامندی کے تصرف جائز نہیں ہے [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''میاہ'' اور ''نہر''۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۱۹۰، ابن عابدین ۵/ ۲۸۵۔

دامعۃ

تعریف:

۱- دمعت العین دمعا آنکھ سے آنسو بہنا، الدمع: آنسو، شجۃ دامعۃ خون بہانے والا زخم، الدامعۃ من الشجاج: ایسا زخم جس سے خون بہتا ہو، جیسا کہ آنکھ سے آنسو بہتا ہے[۱]۔

اور دامعہ کے معنی میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام طحاوی اور قاضی زادہ لغوی معنی کی طرف گئے ہیں، حنابلہ مذکورہ زخم کو بازلہ اور دامیہ بھی کہتے ہیں:

حنفیہ کے یہاں دامعہ وہ زخم ہے جس سے خون ظاہر ہو اور آنکھ کے آنسو کی طرح بہے نہیں، جیسا کہ اکثر کتب حنفیہ میں لکھا ہے مثلاً ''بدائع''، ''کافی'' اور ''ردالمحتار''، اور عام شرح کی کتابوں میں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک دامعہ اور دامیہ دونوں ایک ہی ہیں، اور وہ یہ ہے کہ ایسا زخم جو جلد کو اتنا کمزور کردے کہ اس سے خون آنسو کی طرح ٹپکے لیکن جلد پھٹی نہ ہو[۲]۔

اجمالی حکم:

۲- دامعہ (خون بہانے والا زخم) یا تو جان بوجھ کر ہوگا یا غلطی سے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب، مادہ: ''دمع''۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۲، بدائع ۷/ ۲۹۶، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۱۷ طبع دار احیاء التراث العربی، الزرقانی ۸/ ۱۵، الدسوقی ۴/ ۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۶۸، کشاف القناع ۶/ ۵۱، المغنی ۸/ ۵۴، ۵۵۔

اگر جان بوجھ کر ہے، تو مالکیہ کے نزدیک قصاص لازم ہوگا، یہی حنفیہ کا ظاہر مذہب ہے، اور شافعیہ کا بھی ایک قول ایسا ہی ہے۔

قصاص لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بدلہ لینے میں مماثلت کا امکان ہے، اور چونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ''[۱] (اور زخموں میں قصاص ہے)۔

شافعیہ، حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ اس طرف گئے ہیں کہ دامعہ میں قصاص جاری نہیں ہوگا، کیونکہ مماثلت کا تحقق ممکن نہیں ہے، ہاں ایک عادل شخص فیصلہ کرے گا کہ زخم کا کتنا معاوضہ ہونا چاہیے اور وہی لازم ہوگا،[۲] اس لئے کہ اس میں تاوان از روئے شرع مقرر نہیں ہے، اور نہ ہی یوں ہی چھوڑ دینا قرین صواب اور مصلحت ہے، اس لئے کم از کم ایک عادل شخص کا فیصلہ ہونا ضروری ہے کہ کتنا معاوضہ ہوگا؟ ایسا ہی امام نخعیؒ اور حضرت عمر بن عبد العزیز سے منقول ہے۔

اور اگر دامعہ غلطی سے ہو، تو اس میں ایک عادل آدمی کا فیصلہ ہوگا، کیونکہ اس بارے میں شرعا کوئی مقدار متعین نہیں ہے، اور نہ ہی رائیگاں کرنا اور کچھ لازم کئے بغیر چھوڑنا ممکن ہے، اس لئے ایک عادل شخص کا فیصلہ لازم ہوگا۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جبکہ زخم اچھا نہ ہوا ہو، یا اچھا تو ہوگیا ہو لیکن عیب پیدا ہوگیا ہو، اور اگر بغیر عیب کے اچھا ہوگیا ہو تو مالکیہ، حنابلہ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ تاوان اس عیب کی وجہ سے واجب ہوتا ہے جو کہ زخم خوردہ شخص کو زخم کے اثر سے لاحق ہوتا ہے، اور وہ عیب زائل ہوگیا اس لئے تاوان ساقط ہو جائے گا۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

(۲) حکومۃ العدل: ایسے معاوضہ کا نام ہے جسے اہل دانش مقرر کرتے ہیں (حکومۃ عدل)۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں: عادل شخص پر تکلیف والم کا فیصلہ کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ زخم تو پایا گیا، اوراس کو باطل قرار دینے کی کوئی سبیل نہیں، اوراس پر زخم کا تاوان واجب کرنا متعذر رہے، لہذا تکلیف والم کا تاوان واجب ہوگا، امام محمدؒ فرماتے ہیں: دوا اور ڈاکٹر کی فیس میں جتنا خرچ ہوگا اتنا معاوضہ واجب ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں: جب زخم اچھا ہوجائے اور عیب پیدا نہ ہوا ہو، تو اس میں دو قول ہیں:

پہلا قول: سوائے تعزیر کے کچھ لازم نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر کسی کو طمانچہ رسید کرے، یا کسی وزنی شی سے مارے اور تکلیف ختم ہوجائے، توصرف تعزیر لازم ہوتی ہے۔

دوسرا قول: قاضی اپنے اجتہاد سے کچھ لازم قرار دے گا[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''جنایۃ علی مادون النفس''، ''شجاج''، ''قصاص'' اور ''دیت''۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، ۳۷۳، ۳۷۶، البدائع ۷/ ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۲۴، الہدایہ ۴/ ۱۸۲، ۱۸۷، الاختیار ۵/ ۴۲ حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۹، ۲۷۰، الفوکہ الدوانی ۲/ ۲۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶، ۵۹، نہایہ المحتاج ۷/ ۲۶۸، ۳۰۶، ۳۲۵، روضۃ الطالبین ۹/ ۲۶۵، ۳۰۹، المغنی ۷/ ۷۱۰، ۸/ ۵۶، ۵۷، کشاف القناع ۶/ ۵۱، ۵۲۔

دامغۃ

تعریف:

۱- ''دامغۃ'' لغت میں **دمغه** سے ماخوذ ہے، یعنی اس کے دماغ پر مارا اور زخمی کیا یہاں تک زخم دماغ تک پہنچ گیا، **الدامغة من الشجاج**: ایسا کاری زخم جو دماغ کو کافی چور کردے، اس زخم میں اکثر انسان جاں بر نہیں ہو پاتا[1]۔

فقہاء کے یہاں بھی ایسا ہی مستعمل ہے، فقہاء کہتے ہیں: دامغۃ وہ زخم ہے جو دماغ کی باریک جھلّی کو پھاڑ دیتا ہے، (جوکہ مغز کے لئے ساتر ہوتا ہے) اوراس طرح زخم مغز تک پہنچ جاتا ہے۔

یہ زخم اکثر جان لیوا ہوتا ہے، اسی لئے امام محمد بن حسن نے اس کو زخم میں شمار نہیں کیا، کیونکہ اس کے بعد عادۃً موت واقع ہوجاتی ہے، لہذا ان کے نزدیک یہ قتل متصور ہوگا نہ کہ زخم[2]۔

اجمالی حکم:

۲- دماغ تک پہنچنے والا مہلک زخم اگر عمداً ہو تو اس میں قصاص لازم نہیں ہوگا جبکہ موت واقع نہ ہوئی ہو، کیونکہ اس زخم میں قصاص بالمثل لینا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ یہ زخم بڑا سنگین اور خطرناک ہوتا ہے، اکثر جان لیوا ثابت ہوتا ہے، اسی لئے اس میں عمد اور خطا دونوں کا

(۱) المغرب، المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: ''دمغ''۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۷۲، ۳۷۳، الاختیار ۵/ ۴۱، الدسوقی ۴/ ۲۵۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶، المغنی ۸/ ۴۷، کشاف القناع ۶/ ۵۲۔

یکساں حکم ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

مامومہ (گدی پر مار کا زخم) پر قیاس کرتے ہوئے دامغہ میں ثلث دیت لازم ہوگی، کیونکہ حضرت عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کے پاس خط لکھا، جس میں فرائض، سنن اور دیتوں کا تذکرہ کیا، اسی خط میں ہے: "في المأمومة ثلث الدية" [(۱)] (مامومہ میں تہائی دیت لازم ہے)۔

شافعیہ میں سے ماوردی کے نزدیک اور ایسا ہی حنابلہ کا بھی ایک قول ہے کہ جانی (مجرم) پر مامومہ کا تاوان واجب ہونے کے علاوہ مزید ایک عادل کے معاوضہ کا فیصلہ بھی لازم ہوگا، اس لئے کہ مامومہ کے علاوہ چمڑے کا پھٹنا مستقل ایک جنایت ہے، لہذا اس کی وجہ سے ایک عادل شخص کا فیصلہ واجب ہوا۔

شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ کامل دیت لازم ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے لئے موضحہ (ایسا زخم جو ہڈی کی سفیدی کو ظاہر کردے) کا قصاص لینا جائز ہے، اس لئے کہ وہ اپنے بعض حق کا بدلہ لے گا، اس لئے کہ وہ ایسی جنایت میں داخل ہے جس میں قصاص لینا ممکن ہے، اور باقی ماندہ کا تاوان لے گا، یہ شافعیہ کا مذہب ہے، اور حنابلہ کا بھی ایک قول ایسا ہی ہے، ابن حامد نے اسے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ اس میں قصاص دشوار ہوگیا، لہذا اس کے بدل کی طرف منتقل ہوجائے گا، جیسا کہ کسی نے کسی کی دو انگلیوں کو کاٹ دیا، اور صرف ایک ہی انگلی کا بدلہ لینا ممکن ہے۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ باقی ماندہ کا تاوان نہیں ہوگا، یہی ابوبکر کا اختیار کردہ قول ہے، کیونکہ یہ ایک ہی زخم ہے، اس میں قصاص اور دیت کو جمع نہیں کیا جائے گا۔

مذکورہ حکم ثلث دیت اس وقت ہے جبکہ زخم خوردہ شخص زندہ رہا، اور اگر مر گیا اور جنایت جان بوجھ کر تھی تو قصاص میں قتل کرنا لازم ہوگا، اور اگر خطا ہو تو اس میں کامل دیت لازم ہوگی [(۱)]۔

(۱) حدیث عمرو بن حزم: "أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتابا" کی روایت نسائی (۸/ ۵۸ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں لکھا ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۷۲، ۳۷۳، بدائع ۷/ ۳۱۶، تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۲۱۸، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۰، ۲۶۷، الدسوقی ۴/ ۲۷۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶، ۵۸، المہذب ۲/ ۱۷۹، ۲۰۰، المغنی ۷/ ۱۰، ۸/ ۴۷، کشاف القناع ۶/ ۵۲۔

میں عمد وخطا کی صورت میں گذر چکی ہیں، وہی تفصیلات یہاں بھی ملحوظ ہیں۔

دیکھئے: "دامعۃ"۔

دامیہ

تعریف:

۱- دامیۃ لغت میں دمي الجرح يدمَى دميا ودمى سے ماخوذ ہے، اس کا معنی ہے خون نکلنا، الشجة الدامية: ایسا زخم جس سے خون نکلے اور نہ بہے [۱]۔

دامیہ کے معنی میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ لغوی معنی مراد لیتے ہیں، اس لئے کہ مالکیہ کہتے ہیں: وہ ایسا زخم ہے جو چمڑے کو کمزور کردے اور اس سے خون بغیر جلد پھٹے ٹپکے۔

شافعیہ کہتے ہیں: ایسا زخم جس سے بغیر سیلان کے خون بہے [۲]۔

اکثر حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ ایسا زخم ہے جس سے خون نکلے اور بہے البتہ ہڈی نظر نہ آئے، یہی حنابلہ کا بھی رجحان ہے، حنابلہ اس طرح کے زخم کو بازلہ اور دامغہ بھی کہتے ہیں [۳]۔

اجمالی حکم:

۲- دامیہ کا حکم وہی ہے جو کہ دامعہ کا ہے، جو تفصیلات دامعہ کے ذیل

(۱) المغرب، المصباح المنیر، لسان العرب، مادہ: "دمی"۔

(۲) منح الجلیل ۴/ ۳۶۴، الدسوقی ۴/ ۲۵۰، ۲۵۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۔

(۳) تکملہ فتح القدیر ۹/ ۲۱۷ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، ابن عابدین = ۵/ ۳۷۲، ۳۷۳، بدائع ۷/ ۲۹۶، الاختیار ۵/ ۴۱، المغنی ۸/ ۵۵، کشاف القناع ۶/ ۵۱۔

دباغت

تعریف:

۱- دباغت لغت میں دبغ الجلد دبغا و دباغا و دباغة کا مصدر ہے یعنی کھال کو پکانا، درخت سلم کے پتوں وغیرہ سے کھال کو نرم کرنا تا کہ اس کی رطوبت، بدبو اور فساد زائل ہو جائے۔

الدباغة: چمڑے کی پکائی کا پیشہ، الدباغ: چمڑے کو پکانے والا۔

الدبغ و الدباغ (دونوں کسرہ کے ساتھ): چمڑا پکانے کا مسالہ

المدبغة: چمڑا پکانے کی جگہ[۱]۔

فقہاء کی اصطلاح میں بھی دباغت کا اطلاق اس کے لغوی معنی پر ہی ہوتا ہے[۲]۔

خطیب شربینی کا بیان ہے: الدبغ چمڑے کے زائد اجزاء یعنی رطوبت ونمی کو دور کرنا جن کے رہنے سے چمڑا فاسد ہو جاتا ہے، اوران کے نکالنے سے چمڑا اچھا ہو جاتا ہے، اس طور پر کہ اگر چمڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے تو بدبو اور فساد نہ لوٹے[۳]۔

بعض فقہاء کے نزدیک دباغت کے لئے شرط یہ ہے کہ دباغت ایسی چیز سے ہو کہ اگر چکھا جائے تو زبان کو کاٹے، جیسے: درخت سلم کے پتے، مازو اور بلوط کے درخت اور اس جیسی دوسری اشیاء[۴]

(۱) المصباح المنیر، متن اللغہ، المعجم الوسیط، مادہ: ''دبغ''۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۳۶، نہایۃ المحتاج ۱/۲۳۲، الخرشی ۱/۸۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/۸۲، الخرشی ۱/۸۸، الدسوقی ۱/۵۳۔

(۴) مغنی المحتاج ۱/۸۲، نہایۃ المحتاج ۱/۲۳۳، حاشیۃ القلیوبی، ۱/۷۳۔

جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ (فقرہ: ۷)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- الصباغۃ:

۲- الصباغة رنگریزی کا پیشہ، الصبغ و الصبغة والصباغ (کسرہ کے ساتھ) سب کا ایک ہی معنی ہے یعنی رنگ، الصبغ فتحہ کے ساتھ مصدر ہے، بولتے ہیں: صبغ الثوب صبغا: کپڑے کو رنگنا، اس کے معنی میں اصل بدلنا ہے، چمڑے وغیرہ میں تبدیلی کا عمل ہوتا ہے[۱]۔

ب- التشمیس:

۳- التشمیس ''شمست الشيء'' کا مصدر ہے، جب کوئی شخص کسی چیز کو دھوپ میں رکھ دے، اس سے مراد یہ ہے کہ کھال دھوپ میں پھیلا دی جائے، تا کہ اس کی رطوبت خشک ہو جائے اور بدبو ختم ہو جائے، حنفیہ اور ان کے ساتھ دیگر علماء نے اس کو حکمی دباغت قرار دیا ہے[۲]، جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

ج- التتریب:

۴- التتریب ''تَرَّبَ'' کا مصدر ہے، یعنی خاک میں ڈالنا، جب چمڑے کی بدبو اور اس کی رطوبت دور کرنے کے لئے اس پر مٹی ڈالی جاتی ہے، تو کہتے ہیں: تربت الاهاب تتريبا، نیز کہا جاتا ہے کہ ''تربت الشيء'' جب کسی چیز پر آپ مٹی ڈال دیں، یہ بھی حکمی دباغت کی انواع میں سے ایک نوع ہے، یہ حنفیہ اور ان کے ساتھ دیگر علماء کی رائے ہے[۳]۔

(۱) المصباح المنیر، متن اللغہ مادہ: ''صبغ''۔

(۲) البنایہ علی الہدایہ ۱/۴۲۷، ابن عابدین ۱/۱۳۶۔

(۳) سابقہ دونوں مراجع۔

دباغت کی مشروعیت:

۵-دباغت مباح ہے، یہ بھی ان پیشوں میں سے ہے جن سے لوگوں کے بڑے مفاد وابسطہ ہیں۔

دباغت کے جواز پر فقہاء نے مختلف احادیث سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک حدیث ہے: آپ ﷺ نے فرمایا: "**أیما إهاب دبغ فقد طهر**"[1] (جس چمڑے کو دباغت دی گئی وہ پاک ہوگیا) اور اس لئے کہ دباغت چمڑے کی بدبو اور فساد کو دور کر کے چمڑے کو پاک کرنے کا ذریعہ ہے، لہذا دباغت شدہ چمڑوں سے انتفاع درست ہوجاتا ہے، جس طرح اور تمام پاک اشیاء سے انتفاع جائز ہوتا ہے[2]۔

دباغت کے قابل اشیاء:

۶-اکثر چمڑوں ہی کو دباغت دی جاتی ہے، اور دباغت سے وہ پاک ہوجاتے ہیں، اس تفصیل کے مطابق جو آگے آرہی ہے۔

بعض فقہاء (ان ہی میں سے حنفیہ ہیں) نے ذکر کیا ہے کہ مثانہ اور اوجھڑی دباغت قبول کرنے اور اس سے پاک ہونے میں کھال کی طرح ہیں، اسی طرح آنت بھی (دباغت قبول کرنے اور اس سے پاک ہونے میں کھال کے مثل ہے) علامہ ابن عابدین شامی نے "البحر الرائق" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر مثانہ کو دباغت دینے کے بعد اس میں دودھ رکھا گیا تو جائز ہے، اسی طرح اوجھڑی اگر اس کی اصلاح اور دباغت ممکن ہے تو وہ بھی پاک ہوجائے گی، امام

(۱) حدیث: "**أیما إهاب دبغ فقد طهر**" کی روایت نسائی (۷/۱۷۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اور اس کی اصل (صحیح مسلم ۱/۲۷۷ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۱۳۶، مواہب الجلیل مع المواق ۱/۱۰۱، مغنی المحتاج ۱/۸۲، ۸۳، کشاف القناع ۱/۵۴، ۵۵۔

ابو یوسف فرماتے ہیں: پاک نہیں ہوگی اس لئے کہ وہ گوشت کی طرح ہے، اور اگر مردہ بکری کی آنت کی دباغت واصلاح کی، اس کے بعد اس کو ساتھ رکھ کر نماز پڑھی تو درست ہے، اس لئے کہ اس سے تانت بنایا جاتا ہے، اور یہ عمل دباغت کی طرح ہے[1]۔

حنابلہ میں سے بہوتی کا بیان ہے: آنت سے تانت بنانا دباغت ہے، ایسا ہی اوجھ کا حکم ہے، اس لئے کہ یہی عرف جاری ہے[2]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ چھوٹا سانپ جس میں خون ہوتا ہے، اسی طرح مردہ چوہے کے چمڑے دونوں دباغت قبول نہیں کرتے ہیں، لہذا اصلاح سے پاک نہیں ہوں گے[3]۔

وہ چیز جس سے دباغت حاصل ہوتی ہے:

۷-جن چیزوں سے دباغت حاصل ہوتی ہے ان کو دبغ اور دباغ بولتے ہیں، فقہاء کا اتفاق ہے کہ ذرائع دباغت کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں رطوبت جذب کرنے کی صلاحیت ہو، اور وہ خباثت وبدبو کو زائل کر سکے، دباغت کے تحقق کے لئے کسی دباغت دینے والے کے عمل کا ہونا ضروری اور شرط نہیں ہے، لہذا اگر ہوا کی وجہ سے چمڑا دباغت دینے کی جگہ میں گر گیا، یا ہوا سے اس پر چمڑے پکانے والے مسالے پڑ گئے، اور اس سے دباغت ہوگئی، تو کافی ہے، جیسا کہ دباغت دینے والے شخص کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔

فقہاء مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور ایک قول حنابلہ کا بھی ہے کہ ذرائع دباغت کا پاک ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ دباغت کی حکمت ومقصد کھال کی عفونت وبدبو کو دور کرنا اور اسے ہمیشہ کے لئے

(۱) ابن عابدین ۱/۱۳۵۔

(۲) کشاف القناع ۱/۵۶۔

(۳) ابن عابدین ۱/۱۳۶، زیلعی ۱/۲۵۔

قابل انتفاع بنانا ہے، لہذا جو چیز بھی اس کام میں کارآمد ثابت ہو اس سے دباغت درست ہوگی، خواہ پاک ہو جیسے: درخت سلم کے پتے اور مازو وبلوط کے درخت، یا ناپاک ہو جیسے پرندوں کے بیٹ [۱]۔

کیا دوران دباغت یا دباغت کے بعد کھال کا دھونا شرط ہے؟ اس میں تفصیل ہے جس کا بیان آگے آرہا ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ذرائع دباغت کا پاک ہونا شرط ہے، اس لئے کہ نجاست سے طہارت نجس شئ سے حاصل نہیں ہوتی ہے، جیسے استنجا اور غسل میں [۲]۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے صراحت کی ہے کہ دھوپ میں چمڑے کو ڈالنا اور اس پر مٹی چھڑکنا دباغت کے لئے کافی نہیں ہے [۳] پھر ذرائع دباغت کے بارے میں (جمہور فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے درمیان) اختلاف ہے، یحی بن سعید مالکی سے منقول ہے کہ جس چیز سے بھی مردہ کی کھال کو دباغت دیا جائے یعنی آٹا یا نمک یا درخت سلم کے پتے وہ پاک کرنے والی ہے، پھر کہتے ہیں: یہی صحیح قول ہے، کیونکہ دباغت کی حکمت ومقصد کھال کی عفونت وبدبو کو دور کرنا اور اسے ہمیشہ کے لئے قابل انتفاع بنانا ہے، لہذا جو چیز بھی اس مقصد کو بروئے کار لانے میں کام آئے اس سے دباغت درست ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں: دباغت دراصل چمڑے سے زائد اجزاء کو دور کرنا ہے، اور یہ مقصد ہر ترش شئ اور زبان کے لئے تکلیف رساں چیز سے حاصل ہوتا ہے، جیسے درخت سلم کے پتے، مازو اور بلوط کے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، الدسوقی ۱/ ۵۵، مغنی المحتاج ۱/ ۸۲، کشاف القناع ۱/ ۵۶، المغنی ۱/ ۷۰۔
(۲) المغنی ۱/ ۷۰، کشاف القناع ۱/ ۵۶۔
(۳) الدسوقی ۱/ ۵۵، الحطاب ۱/ ۱۰۱، مغنی المحتاج ۱/ ۸۲، کشاف القناع ۱/ ۵۶، المغنی ۱/ ۷۰۔

درخت، انار کے چھلکے، شث اور شب [۱] اگر چہ ہوا وغیرہ کے ذریعہ مذکورہ ذرائع دباغت پر چمڑے پڑ جائیں یا وہ ذرائع چمڑے پر پڑ جائیں۔ دھوپ، مٹی، برف اور نمک یا دوسری ایسی چیز سے دباغت نہیں ہوگی جن سے چمڑے کے زائد اجزاء ختم نہیں ہوتے، گو چمڑا خشک ہو جائے اور اس کی بو اچھی ہو جائے، اس لئے کہ زائد اجزاء زائل نہیں ہوئے، بلکہ مزید جم گئے ہیں، اسی وجہ سے اگر پانی میں بھگو یا جائے تو عفونت لوٹ آتی ہے۔

حنابلہ نے کہا: نجس شئ سے دباغت حاصل نہیں ہوتی، اور نہ ہی ہر ایسی شی سے دباغت ہوتی ہے جس میں رطوبت جذب کرنے کی صلاحیت نہ ہو، اور نہ خبث وعفونت زائل کرنے کی صلاحیت ہو، اس طور پر کہ اگر اس کے بعد کھال کو پانی میں بھگو یا جائے تو کھال خراب ہو جائے، اسی طرح دھوپ میں سکھانے، مٹی ڈالنے اور ہوا سے دباغت نہیں ہوگی [۲]۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہر اس شی سے دباغت حاصل ہوگی جس میں فساد اور بدبو زائل کرنے کی صلاحیت ہو، علامہ ابن عابدین شامی تحریر کرتے ہیں: جو چیز بدبو اور فساد کو زائل کرتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں: حقیقی جیسے درخت سلم کے پتے، شب اور مازو وبلوط کے درخت اور اس جیسی چیزیں، حکمی جیسے کھال پر مٹی ڈالنا، چمڑے کو دھوپ میں ڈالنا یا ہوا میں ڈالنا، اور اگر چمڑا خشک ہو جائے اور استحالہ نہ ہو تو پاک نہیں ہوگا [۳]۔

حنفیہ کے یہاں حکمی اور حقیقی دباغت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، سوائے ایک صورت کے کہ اگر مردہ کے چمڑے کو دباغت حقیقی

(۱) شث خوشبودار کڑوے مزے کے پھل کا ایک درخت جس سے دباغت دی جاتی ہے، اور شب: کان سے نکلنے والی ایک چیز جو پھٹکری کے مشابہ ہوتی ہے، اس سے دباغت دی جاتی ہے۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۵۶۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۳۶۔

کے بعد پانی میں ڈال دیا تو حنفیہ کی تمام روایات کے مطابق نجاست نہیں لوٹے گی، جبکہ دباغت حکمی کے بعد پانی میں ڈالنے سے نجاست عود کرنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں [۱]۔

چمڑے کو پاک کرنے میں دباغت کا اثر:

۸- جمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ آدمی کا چمڑا پاک ہے، خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، مسلمان ہو یا کافر، انسان کا چمڑا بالکل محل دباغت نہیں ہے۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ ماکول اللحم جانور (جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے) کا چمڑا جیسے اونٹ، بکری، گائے اور ہرن اور اس جیسے حلال جانور کی کھال ذبح سے پہلے اور ذبح کے بعد دونوں حالتوں میں پاک ہے، خواہ دباغت دی جائے یا نہ دی جائے۔

اسی طرح مردہ مچھلی اور ٹڈی وغیرہ کا چمڑا جس میں بہتا ہوا خون نہ ہو۔

اس پر سبھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ مردہ جانور کے چمڑے دباغت سے پہلے ناپاک ہیں، اور فقہاء نے ''میتۃ'' کی یہ تعریف کی ہے کہ اس سے خشکی کا مرا ہوا جانور مراد ہے جس میں بہنے والا خون ہو، خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہ ہو، اپنی طبعی موت مرا ہو یا غیر شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا ہو، جیسے مجوسی کا ذبیحہ یا بت کے نام کتابی کا ذبیحہ، احرام باندھنے والے کا شکار، یا مرتد یا اس جیسے لوگوں کا ذبیحہ [۲]، دیکھئے: ''میتۃ''۔

(۱) سابقہ مرجع، موسوعہ کمیٹی کا خیال ہے کہ دباغت ان چیزوں سے ہوجاتی ہے جو اس کے لئے مروج ہیں، اس کے لئے کسی خاص مادے یا آلے کی شرط نہیں ہے، اور اس سلسلے میں صنعت دباغت والوں کی طرف رجوع کیا جائے گا، اس کی حکمت یہ ہے کہ دباغت چمڑے کی عفونت اور فساد کے دور ہونے اور اس کے قابل انتفاع ہونے کا نام ہے لہذا جس چیز سے بھی یہ کام ہوجائے اس سے دباغت جائز ہے، ملاحظہ ہو: البنایہ ۱/ ۳۶۳، الحطاب ۱/ ۱۰۱۔

(۲) الخرشی ۱/ ۸۸، مغنی المحتاج ۱/ ۷۸، کشاف القناع ۱/ ۵۴۔

۹- مردہ کا چمڑا دباغت سے پاک ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، تفصیل درج ذیل ہے:

ماکول اللحم مردہ جانور کی کھال کے بارے میں فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب (اور یہی امام احمد کی ایک روایت بھی ہے) یہ ہے کہ دباغت مردہ جانور کے چمڑے کی پاکی کا ذریعہ ہے خواہ وہ مردہ جانور ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم، لہذا دباغت سے تمام مردہ جانوروں کی کھال پاک ہوجائے گی، البتہ خنزیر کی کھال تمام فقہاء کے نزدیک دباغت دینے سے پاک نہیں ہوگی اس لئے کہ خنزیر نجس العین ہے، اور نہ انسان کی کھال پاک ہوگی، اس لئے کہ انسان مکرم ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ'' [۱] (اور ہم نے بنی آدم کو عزت دی ہے) شافعیہ نے کتے کی کھال کو بھی مستثنی قرار دیا ہے، جیسا کہ حنفیہ میں سے امام محمد نے ہاتھی کی کھال کو مستثنی قرار دیا ہے [۲]۔

دباغت سے مردہ کے چمڑے پاک ہوجاتے ہیں، اس مسئلہ میں فقہاء نے چند احادیث سے استدلال کیا ہے۔

الف- آپ ﷺ کا ارشاد ہے: **" ايما اهاب دبغ فقد طهر"** [۳] (جس چمڑے کو دباغت دی جائے تو وہ پاک ہوجاتا ہے)۔

ب- حضرت سلمہ بن محبق سے روایت ہے کہ **"أن نبي الله ﷺ في غزوة تبوک دعا بماء من عند امرأة، قالت: ما عندي إلا في قربة لي ميتة، قال: أليس قد دبغتها؟ قالت: بلى، قال: فإن دباغها ذكاتها"** [۴] (اللہ کے نبی ﷺ نے غزوہ تبوک

(۱) سورۂ اسراء/ ۷۰۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، البدائع ۱/ ۸۵، مغنی المحتاج ۱/ ۷۸، المغنی ۱/ ۶۶، ۶۷۔

(۳) الاہاب کچا چمڑا، پکانے کے بعد ادیم بولتے ہیں (المصباح) حدیث کی تخریج (فقرہ ۵) میں گذر چکی ہے۔

(۴) اس کی روایت نسائی (۷/ ۱۷۳، ۱۷۴ طبع المكتبة التجاريہ) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے التلخیص (۱/ ۴۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

کے موقع پر ایک خاتون سے پانی طلب فرمایا، اس خاتون نے کہا: میرے پاس بس وہی پانی ہے جو مردہ جانور کے مشکیزہ میں ہے، حضور اکرم ﷺ نے فرمایا کیا تم نے اس کو دباغت نہیں دی ہے؟ تو اس عورت نے کہا کیوں نہیں، (میں نے دباغت دی ہے) اس پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اس کو دباغت دینا اس کو پاک کرنا ہے)۔

ج - حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضرت میمونہؓ کی آزاد کردہ لونڈی کو ایک بکری صدقہ دی گئی، جو کہ مرگئی، رسول اللہ ﷺ اس کے پاس سے گزرے اور فرمایا: **"هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به؟ فقالوا: إنها ميتة، فقال: إنما حرم أكلها"**[۱] (تم لوگوں نے اس کی کھال کیوں نہیں اتار لی، کہ دباغت کے بعد اس سے فائدہ حاصل کر لیتے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ تو مردہ ہے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اس کا کھانا ہی حرام ہے)۔

نیز عقلی دلیل سے استدلال کیا ہے کہ دباغت سببِ نجاست یعنی رطوبت اور خون کو زائل کر دیتی ہے، لہٰذا دباغت چمڑے کے لئے ایسے ہی ہے جیسے کپڑے کے لئے دھونا، اور اس لئے کہ دباغت چمڑے کی درستگی کی حفاظت کرتی ہے، اور اس کو قابل انتفاع بنا دیتی ہے جیسا کہ زندگی، نیز زندگی چمڑے پر نجاست طاری ہونے سے روکتی ہے، ایسے ہی دباغت بھی[۲]۔

جہاں تک مذکورہ کلیہ سے خنزیر کو مستثنیٰ کرنے کی بات ہے، تو دراصل خنزیر نجس العین ہے، یعنی اس کی پوری ذات ہی ناپاک ہے، خواہ وہ زندہ رہے یا مردہ، اس کا ناپاک ہونا خون اور رطوبت کی وجہ

(۱) حدیث: "هلا أخذتم إهابها فدبغتموه" کی روایت بخاری (الفتح ۴ر ۱۳ ۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱ر ۲۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱ر ۱۳۶، البدائع ۱ر ۸۵، البنایہ ۱ر ۲۳۶، ۳۶۲، المجموع ۱ر ۲۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۱ر ۸۷، کشاف القناع ۱ر ۵۴، المغنی ۱ر ۶۷۔

سے نہیں ہے، جیسا کہ دیگر مردہ حیوانات میں خون اور رطوبت کی وجہ سے نجاست ہوتی ہے، اس لئے خنزیر پاک ہونے کے لائق ہی نہیں ہے[۱]۔

شافعیہ نے کتا کے استثناء کے سلسلہ میں صحیح حدیث سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: **"طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب"**[۲] (جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو سات مرتبہ دھوئے ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ)۔

اور چونکہ حدث یا خبث سے طہارت حاصل کی جاتی ہے اور برتن میں حدث کا کوئی مسئلہ نہیں ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ کتے کا پاک برتن میں منہ ڈالنا خبث کا سبب ہے، کیونکہ کتے کا منہ ناپاک ہے، تو بقیہ اعضاء بدرجہ اولیٰ ناپاک ہوں گے، اور جب زندگی کتے سے نجاست کو دور نہیں کرتی ہے تو دباغت بدرجۂ اولیٰ دور نہیں کرے گی، اس لئے کہ زندگی دباغت کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے، کیونکہ زندگی تمام چیزوں کی طہارت کا سبب ہے، اور دباغت صرف کھال کی طہارت کا ذریعہ ہے[۳]۔

حنفیہ نے دباغت سے کتے کی کھال کے پاک ہونے پر مذکورہ بالا احادیث کے عموم سے استدلال کیا ہے[۴]۔

ان کے نزدیک کتا نجس العین نہیں ہے، یہی اصح قول ہے، اسی طرح ہاتھی بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں نجس العین

(۱) امام ابو یوسف اور سحنون مالکی سے دباغت کے بعد خنزیر کی کھال پاک ہونا منقول ہے (ابن عابدین ۱ر ۱۳۶، الدسوقی ۱ر ۵۴، المجموع ۱ر ۲۱۴)۔

(۲) حدیث: "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب......" کی روایت مسلم (۱ر ۲۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) المجموع ۱ر ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۲۰، مغنی المحتاج ۱ر ۷۸۔

(۴) حنفیہ کے سابقہ مراجع۔

نہیں ہے، مروی ہے: "أن النبي ﷺ كان يمتشط بمشط من عاج"[۱] (نبی کریم ﷺ ہاتھی کے دانت کی کنگھی سے کنگھا کرتے تھے) جوہری وغیرہ نے "عاج" کی تشریح ہاتھی کی ہڈی سے کی ہے۔

۱۰- مالکیہ کا مشہور اور معتمد قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ دباغت سے مردار کی کھال پاک نہیں ہوتی، کیونکہ حضرت عبد اللہ بن عکیمؓ روایت کرتے ہیں: ہمیں رسول اللہ ﷺ کا مکتوب ان کی وفات سے ایک یا دو ماہ قبل ملا، جس میں تحریر تھا کہ: "ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب" (مردار کے چمڑے اور پٹھوں سے استفادہ نہ کرو)، ان ہی سے ایک دوسری روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "كنت رخصت لكم في جلود الميتة، فإذا جاء كم كتابي هذا فلا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب"[۲] (میں نے تم لوگوں کو مردار کے چمڑوں کے بارے میں رخصت دی تھی (لیکن) جب تم لوگوں کو میرا یہ مکتوب ملے، تو مردار کے چمڑے اور پٹھوں سے استفادہ نہ کرو)۔

مردار کے چمڑے دباغت سے پاک ہوجاتے ہیں اس سلسلہ میں جو احادیث وارد ہیں ان کا جواب مالکیہ یہ دیتے ہیں کہ وہ حدیثیں لغوی طہارت یعنی نظافت پر محمول ہیں، اسی لئے خاص حالات میں ان سے انتفاع جائز ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی بحث آئے گی۔

سحنون اور ابن عبد الحکم مالکی سے ان دونوں کا قول منقول ہے کہ خنزیر سمیت تمام جانوروں کے چمڑے دباغت سے پاک ہوجائیں گے[۱]۔

۱۱- امام احمد سے مروی ہے کہ ہر وہ جانور جو زندگی میں پاک تھا گو وہ غیر ماکول اللحم ہو اس کے مرنے کے بعد بھی اس کا چمڑا دباغت سے پاک ہوجائے گا، جیسے: اونٹ، گائے، ہرن اور اس جیسے دوسرے جانور، کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد: "أيما اهاب دبغ فقد طهر"[۲] (جس کچی کھال کو دباغت دی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے) عام ہے، یہ حدیث ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں کو شامل ہے، اس سے وہ جانور مستثنیٰ ہے جو زندگی میں ناپاک تھا لہذا وہ دباغت سے پاک نہیں ہوگا، کیونکہ دباغت عارضی نجاست جو موت کی وجہ سے طاری ہوئی تھی اس کو زائل کرتی ہے، لہذا اس کے ماسوا نجاست باقی رہے گی۔

امام احمد سے دوسری روایت صرف ماکول اللحم مردہ جانور کے پاک ہونے کی ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ذكاة الأديم دباغه"[۳]، (چمڑے کو ذبح کرنا اس کی دباغت دینا ہے)، اور ذکوۃ یعنی شرعی ذبح ماکول اللحم میں موثر ہوتا ہے، اسی طرح دباغت صرف ماکول اللحم مردہ کے چمڑے میں موثر ہوگی[۴]۔

(۱) حدیث: "كان يمتشط بمشط من عاج" کی روایت بیہقی (۱/۲۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت انسؓ سے کی ہے، اور اس کی سند کو ضعیف ہے، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۱/۱۳۶۔

(۲) حدیث عبد اللہ بن عکیم مع دونوں طرق: "أتانا كتاب رسول الله ﷺ قبل وفاته" کی روایت ترمذی (۴/۲۲۲ طبع الحلبی) اور ابوداود (۴/۳۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، الفاظ قریب قریب ہیں، ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۱) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/۵۴، المحلی ۱/۱۲۲، دفعہ ۱۵۴۹، المغنی ۱/۶۶، ۶۷، کشاف القناع ۱/۵۴۔

(۲) حدیث کی تخریج (فقرہ ۵) میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "ذكاة الأديم دباغه" کی روایت احمد (۳/۴۷۶ طبع المیمنیہ) نے سلمہ بن المحبق سے کی ہے، اس کی سند میں جہالت ہے، البتہ حضرت عائشہؓ کی حدیث اس کے لئے شاہد ہے جس کی روایت نسائی نے کی ہے (۷/۱۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۴) المغنی ۱/۶۸، ۶۹، کشاف القناع ۱/۵۴، ۵۵۔

دباغت شدہ کھال کو دھونا:

۱۲- حنفیہ نے ذکر نہیں کیا ہے کہ دباغت شدہ چمڑے کو دباغت کے دوران یا دباغت کے بعد دھونا ضروری ہے، البتہ ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ دھونے سے قبل محض دباغت سے چمڑا پاک ہوجاتا ہے، ایسا ہی ایک قول حنابلہ کا بھی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد: "أيما إهاب دبغ فقد طهر"[۱] (جس کچے چمڑے کو دباغت دی جائے تو وہ پاک ہوجاتا ہے)، عام ہے اور اس لئے کہ عین بدلنے ہی سے پاک ہوگیا مزید پانی کے استعمال کی حاجت نہیں جیسے شراب جب سرکہ بن جائے تو وہ پاک ہوجاتی ہے۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ محض دباغت سے طہارت حاصل نہیں ہوگی بلکہ دھونے کی ضرورت پڑے گی اس لئے کہ آپ ﷺ نے مردار بکری کی کھال کے بارے میں فرمایا: "**يطهرها الماء والقرظ**"[۲] (اسے پانی اور درخت سلم کے پتے پاک کردیتے ہیں)۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ دوران دباغت چمڑے کو دھونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں احالہ کا معنی غالب ہے (یعنی دباغت میں عین بدل جاتی ہے) نیز صحیح مسلم کی حدیث ہے: "**إذا دبغ الإهاب فقد طهر**"[۳] (جب کچے چمڑے کو دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہوجاتا ہے) اس حدیث میں دھونے کا ذکر نہیں کیا گیا۔

شافعیہ کے غیر اصح قول کے مطابق دوران دباغت کھال کو دھونا شرط ہے، ازالہ کے معنی کو غالب کرتے ہوئے، اور چونکہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**يطهرها الماء والقرظ**" (چمڑے کو پانی اور کیکر کے پتے پاک کردیتے ہیں) پہلی حدیث مندوب پر محمول ہے، جہاں تک دباغت کے بعد کا مسئلہ ہے تو شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اسے پانی سے دھونا واجب ہے اس لئے کہ دباغت شدہ چمڑا ناپاک کپڑے کی طرح ناپاک دوائیں اور مسالے ملنے کی وجہ سے ناپاک ہوجاتا ہے، اس لئے مدبوغ چمڑے کو دھونا واجب ہے[۱]۔

دباغت شدہ چمڑے سے انتفاع کی صورتیں:

الف-مردار کے دباغت شدہ چمڑے کا کھانا:

۱۳- غیر ماکول اللحم مردہ جانور کا چمڑا کھانا بہ اتفاق فقہاء ناجائز ہے، خواہ دباغت سے پہلے ہو یا دباغت کے بعد، اسی طرح ماکول اللحم مردہ کا چمڑا دباغت سے پہلے کھانا درست نہیں ہے، بلکہ اس کا کھانا بالاتفاق حرام ہے، جہاں تک دباغت کے بعد کی بات ہے تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور مفتی بہ واصح قول پر شافعیہ) عدم جواز کی طرف گئے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**"[۲] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار)، اور چمڑا بھی میتہ کا ایک جز ہے، نیز آپ ﷺ کا میتہ کے بارے میں ارشاد ہے: **انما حرم أكلها**[۳] (صرف اس کا کھانا حرام ہے)۔

---

(۱) حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۵) میں گذر چکی ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۸۵، ردالمحتار ۱/ ۱۳۶، زیلعی ۱/ ۲۵، المغنی ۱/ ۷۰، ۷۱، کشاف القناع ۱/ ۵۴، ۵۵، دیکھئے: المجموع ۱/ ۲۶۲، حدیث: "**يطهرها الماء والقرظ**" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۶۹، ۳۷۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور نسائی (۷/ ۱۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت میمونہؓ سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

(۳) حدیث: "**إذا دبغ الإهاب فقد طهر**" کی روایت مسلم (۱/ ۲۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۸۲، ۸۳، المجموع ۱/ ۲۲۵، ۲۲۶۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۳) حدیث: "**إنما حرم أكلها**" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

ابوحامد سے منقول ہے کہ دباغت کے بعد کھانا جائز ہے، یہی ایک قول اصحاب امام شافعی کا بھی ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "ذكاة الأديم دباغه"[۱] (چمڑے کو ذبح کرنا اس کو دباغت دینا ہے)۔ اور اس لئے کہ وہ ماکول اللحم جانور کا پاک چمڑا ہے، لہذا ذبح کردہ جانور کے مشابہ ہوگیا[۲]۔

ب- دباغت شدہ چمڑے کا استعمال اور اس کا برتنا:

۱۴- جب ہم اس کے قائل ہوں کہ (درندوں کے علاوہ) دوسرے جانوروں کا مدبوغ چمڑا پاک ہے، تو اس کی بیع، اجارہ، اس کا استعمال، اور جس طرح ممکن ہو اس سے انتفاع درست ہوگا۔ البتہ کھانا جائز نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے مدبوغ کا استعمال صرف خشک اشیاء میں جائز قرار دیا ہے، یہی ایک روایت حنابلہ کی بھی ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ خشک چیزوں میں اس کا استعمال جائز ہے اس طرح کہ اس میں دال اور لوبیا وغیرہ محفوظ رکھے جائیں، اس پر گیہوں وغیرہ چھانا جاسکتا ہے، البتہ اس پر پیسا نہیں جائے گا اس لئے کہ اس پر پیسنے کی صورت میں اس کھال کے بعض اجزاء آٹے میں مل جائیں گے۔ اسی طرح شہد، دودھ، گھی اور پھول کے پانی میں استعمال درست نہیں ہوگا، البتہ نماز سے باہر اس کا پہننا جائز ہے، نماز میں جائز نہیں ہے۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک پانی میں بھی اس کا استعمال درست ہے، کیونکہ پانی مطہر ہوتا ہے، اس میں مدافعت کی قوت ہوتی ہے، لہذا مدبوغ چمڑا اسے نقصان نہیں پہنچا سکتا، ہاں اگر پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو اس کا استعمال جائز نہ ہوگا[۳]۔

درندے کے چمڑے کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے، جسے اصطلاح "جلد" (فقرہ ۱۴) میں دیکھا جائے۔

---

(۱) تخریج (فقرہ نمبر ۱۱) میں گذر چکی۔

(۲) ابن عابدین ۱/۱۳۶، جواہر الاکلیل ۱/۱۰، المجموع ۱/۲۲۹، ۲۳۰، المغنی ۱/۷۰۔

(۳) الدسوقی ۱/۵۵، الخرشی ۱/۸۸، ۸۹، المغنی ۱/۷۰، کشاف القناع ۱/۵۴۔

دباء

تعریف:

۱- لغت میں ''دباء'' کدو کو کہتے ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ''دباء'' گول کدو ہے، اور ایک قول ہے کہ دباء خشک کدو کو کہتے ہیں، اس کا واحد ''دباءۃ'' ہے[۱]۔

فقہاء کے یہاں اشربہ (مشروبات) کے موضوع میں دباء سے مراد نبیذ بنانے کے لئے خشک کدو کا بنا ہوا برتن ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حنتم (ٹھلیا):

۲- الحنتم: روغن مَلا ہوا سبز رنگ کا گھڑا کہ جس میں شراب کی حرمت نازل ہونے سے پہلے شراب رکھ کر مدینہ لے جایا کرتے تھے، پھر اس لفظ میں وسعت پیدا ہوئی یہاں تک کہ مٹی کے پکے ہوئے تمام برتنوں کو حنتم کہا جانے لگا، واحد حنتمة ہے[۳]۔

ب-مزفت (تارکول سے مَلا ہوا برتن):

۳-المزفت: تارکول سے پالش کیا ہوا برتن، الزفت: تارکول کی ایک قسم، المزفت کو المقیر بھی کہتے ہیں[۱]۔

ج-نقیر (تنے کا برتن):

۴- النقیر: کھجور کے درخت کا تنہ جس کو کھود کر بڑے پیالے کی طرح برتن بنایا جاتا ہے[۲]۔

ان تمام برتنوں میں یہ بات مشترک ہے کہ ان میں جو بھی مشروب رکھا جاتا ہے وہ جلد ہی شراب بن جاتا ہے[۳]۔

اجمالی حکم:

خشک کدو کے بنے ہوئے برتن میں نبیذ تیار کرنا:

۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور اپنے صحیح قول کے مطابق حنابلہ) خشک کدو کے برتن میں نبیذ بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور فرماتے ہیں: حدیث میں کدو کے برتن میں نبیذ بنانے کی جو ممانعت وارد ہوئی وہ ابتداء اسلام کی بات ہے، پھر ممانعت منسوخ ہوگئی[۴] چنانچہ حضرت بریدہؓ سے روایت ہے نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا: ''کنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف الأدم فاشربوا في كل وعاء غير أن لاتشربوا مسكراً'' (میں نے تم لوگوں کو چمڑے

---

(۱) تاج العروس مادہ: ''دبب''، الصحاح مادہ: ''دبی''، النہایہ لابن الأثیر ۲/۹۶۔
(۲) کشاف القناع ۶/۱۲۰، صحیح مسلم بشرح النووی ۱/۱۸۵، الموسوعۃ الفقہیہ ۵/۲۱۔
(۳) النہایہ لابن الأثیر ۱/۴۴۸، العنایہ بہامش فتح القدیر ۹/۳۸ شائع کردہ

= داراحیاء التراث العربی، کشاف القناع ۶/۱۲۰، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/۳۹۰ شائع کردہ دارالمعرفہ۔
(۱) النہایہ لابن الأثیر ۲/۳۰۴، العنایہ ۹/۳۸، کشاف القناع ۹/۳۸، عمدۃ القاری ۲۱/۱۷۱
(۲) حاشیہ العدوی علی شرح الرسالہ ۲/۳۹۰، عمدۃ القاری ۲۱/۱۷۱، صحیح مسلم بشرح النووی ۱/۱۸۵، الموسوعۃ الفقہیہ ۵/۲۱۔
(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۱/۱۲۲، المنتقی ۳/۱۴۹، صحیح مسلم بشرح النووی ۱/۱۸۵۔
(۴) الزیلعی ۶/۴۸، البنایہ ۹/۵۵۳، ۵۵۴، عمدۃ القاری ۲۱/۱۷۸، صحیح مسلم بشرح النووی ۱/۱۸۵، ۱۸۶، ۱۳/۱۵۸، ۱۵۹، المجموع ۲/۵۶۶ طبع السلفیہ، المغنی لابن قدامہ ۸/۳۱۸، نیل الأوطار ۸/۱۸۴ طبع العثمانیہ، الموسوعۃ الفقہیہ ۵/۲۱۔

کے برتنوں میں پینے سے منع کیا تھا، اب ہر برتن میں پی سکتے ہو، لیکن نشہ لانے والی چیز نہ پیو)۔ اور دوسری روایت میں ہے: "نهيتكم من الظروف و إن الظروف (أوظرفاً) لايحل شيئا ولا يحرمه وكل مسكر حرام"[۱] (میں نے تم کو برتنوں سے منع کیا تھا اور برتن کسی چیز کو نہ تو حلال کرتے ہیں اور نہ ہی حرام اور حرام تو ہر نشہ آور چیز ہے)۔

امام نووی کا بیان ہے: ابتداء اسلام میں مزفت (روغنی برتن) دباء (کدو کا خشک برتن) حنتم (ہرے رنگ کا روغنی گھڑا) اور نقیر (جڑ کا برتن) میں نبیذ بنانا ممنوع تھا، اس اندیشہ کی وجہ سے کہ کہیں اس میں نبیذ نشہ آور نہ بن جائے اور اس کے کثیف ہونے کی وجہ سے اس تبدیلی کو جانا نہ جاسکے، اس طرح اس کی مالیت تلف ہوجائے، بعض اوقات انسان گمان کرتا ہے اس میں نشہ نہیں ہوا ہے، اس طرح وہ مسکر پینے والا ہوجاتا ہے، نیز نشہ آور چیز قریب ہی زمانہ میں حلال تھی، جب زیادہ زمانہ گذر گیا، نشہ آور چیز کی حرمت مشہور ہوگئی اور لوگوں کے دلوں میں اس کی حرمت جاگزیں ہوگئی، تو مذکورہ برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت منسوخ ہوگئی اور ہر برتن میں نبیذ بنانا مباح قرار دیا بشرطیکہ مسکر نہ پئیں۔ اسی کی صراحت حضرت بریدہؓ کی حدیث میں ہے[۲]۔

امام مالک، امام احمد ایک روایت میں اور ثوری اور اسحاق نے دباء میں نبیذ بنانے کو مکروہ قرار دیا ہے، ایسا ہی حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ[۳] سے مروی ہے: "لأن النبي ﷺ نهى عن الانتباذ في الدباء والنقير والمزفت والحنتم"[۱] (نبی کریم ﷺ نے کدو کے خشک برتن، جڑ کے برتن، تارکول سے پالش کئے ہوئے برتن اور سبز روغنی برتن میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا)۔

ممنوع قرار دینے والے فقہاء کہتے ہیں کہ پہلے کی ممانعت جو منسوخ ہوئی وہ دراصل مطلق نبیذ بنانے کی ممانعت تھی، جہاں تک حدیث میں مذکور دباء وغیرہ برتنوں میں نبیذ بنانے کی ممانعت کی بات ہے تو اس کی حرمت ان کے نزدیک سد ذریعہ کے لئے باقی ہے، اس لئے کہ ان برتنوں میں نبیذ بنانے سے نبیذ میں جلدی تیزی پیدا ہوجاتی ہے[۲]۔

(دیکھئے: "اشربۃ" ف۱۸ ج۵ ص۲۶)۔

مزید یہ کہ کدو کے برتن[۳] وغیرہ برتنوں میں اگر شراب استعمال کی جائے تو اس کے پاک کرنے کا کیا حکم ہے؟ اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح "نجاسۃ"۔

---

(۱) حدیث بریدہ: "كنت نهيتكم عن الأشربة" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۳/ ۱۵۹ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر۔

(۳) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۷، ۴۰۸ طبع المکتبۃ التجاریہ، نیل الأوطار ۸/ ۱۸۴، حاشیۃ العدوی علی شرح الرسالہ ۱/ ۳۹۰، المغنی ۸/ ۳۱۸، البنایہ ۹/ ۵۵۴۔

(۱) حدیث: "نهى عن الانتباذ في الدباء والنقير......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۹ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۰۸، نیل الأوطار ۸/ ۱۸۴، صحیح مسلم بشرح النووی ۱/ ۱۸۶۔

(۳) الزیلعی ۶/ ۴۸، البنایہ ۹/ ۵۵۶، فتح القدیر ۹/ ۳۹۔

دبر

تعریف:

۱ - الدبر: (دال اور با کے ضمہ کے ساتھ) اگلی شرمگاہ کے پیچھے والی شرمگاہ ہے، **دبر کل شئ**: ہرشئ کا پچھلا حصہ، اسی سے کسی امر کے آخر کو دبر کہا جاتا ہے، اس کی اصل وہ چیز ہے جس سے انسان پیٹھ پھیر لے، الدبر: انسان کی شرمگاہ، اس کی جمع ادبار ہے، اور "**ولاہ دبرہ**" ہزیمت سے کنایہ ہے[۱]، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ**"[۲] ((سو) عنقریب یہ جماعت شکست کھائے گی اور پیٹھ پھیر کر بھاگیں گے)۔

یہاں "دبر" سے مراد انسان اور جانور کے قبل (اگلی شرم گاہ) کے خلاف یعنی پچھلی شرم گاہ ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قبل (اگلی شرمگاہ):

۲ - قبل قاف اور باء کے ضمہ کے ساتھ نیز با کے سکون کے ساتھ مرد وعورت کی اگلی شرمگاہ ہے، ایک قول ہے کہ صرف عورت کی اگلی شرمگاہ کو بولتے ہیں: ہر چیز کا قبل اس کا اگلا حصہ ہے، اس اعتبار سے قبل دبر کا مقابل ہے[۳]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، متعلقہ مادہ۔
(۲) سورۂ قمر/ ۴۵۔
(۳) المصباح، لسان العرب، متعلقہ مادہ۔

ب-فرج (شرمگاہ):

۳-فرج: فا کے فتحہ اور را کے سکون کے ساتھ: دو چیزوں کے درمیان خلل، اس کی جمع فروج ہے، فرجۃ فرج کی طرح ہے اور فرج شرمگاہ کو بھی کہتے ہیں۔

اکثر فرج کا استعمال مرد اور عورت کی اگلی شرمگاہ کے لئے ہوتا ہے اور بعض اوقات فقہاء کی اصطلاح میں قبل اور دبر دونوں پر بھی اطلاق ہوتا ہے[۱]۔

دبر سے متعلق احکام:

دبر کی طرف دیکھنا اور چھونا:

۴-تمام فقہاء کے نزدیک دبر عورت مغلظہ (پچھلی شرمگاہ) کو بولتے ہیں، میاں وبیوی کو چھوڑ کر کسی اور کے سامنے دبر کو بلاشرعی ضرورت کے کھولنا اور اس کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے۔

جہاں تک میاں وبیوی کی بات ہے تو جمہور فقہاء کے نزدیک ان کے لئے ایک دوسرے کے پورے بدن کو دیکھنا اور چھونا اور نفع اندوز ہونا جائز ہے[۲]۔

بعض فقہاء (جن میں شافعیہ بھی ہیں) نے صراحت کی ہے کہ مطلقاً شرمگاہ دیکھنا مکروہ ہے، حتی کہ خود اپنی شرمگاہ کو بلاضرورت دیکھنا مکروہ ہے، کیونکہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "**ما رأيت منه ولا رأى مني**"[۳] (نہ میں نے ان کی شرمگاہ دیکھی اور نہ انہوں نے

(۱) المغرب، المصباح المنیر، لسان العرب، متعلقہ مادہ، فتح القدیر ۲/ ۲۶۵، ابن عابدین ۲/ ۱۰۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۳، حاشیۃ الجمل ۵/ ۱۲۹، مواہب الجلیل ۳/ ۴۰۵، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۷۸۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۵، أسنی المطالب ۳/ ۱۱۲، ۱۱۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۹۶، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۷۸۔
(۳) حدیث عائشہ: "ما رأيت منه ولا رأى مني" کی روایت ابوالشیخ الأصبہانی

میری دیکھی)۔

ان مسائل کی تفصیل: ''عورۃ'' اور'' نظر'' کی اصطلاح میں ہے۔

پچھلی شرمگاہ چھونے سے وضوٹوٹنے کا مسئلہ:

۵- حنفیہ کے نزدیک دبرچھونے سے مطلق وضونہیں ٹوٹتا ہے خواہ اپنا چھوئے یا دوسرے کا، خواہ پردہ کے اوپر سے چھوئے یا بلا حائل کے، (یہی ایک روایت حنابلہ کی ہے، اور شافعیہ کا بھی قدیم قول یہی ہے)[1]۔

شافعیہ کا جدید قول یہ ہے کہ بغیر حائل کے دبر کے حلقہ کو ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے چھونے سے وضوٹوٹ جائے گا، خواہ اپنا دبر چھوئے یا کسی دوسرے کا، وضوٹوٹنے کے لئے چھونے کے وقت تلذذ کی شرط نہیں ہے، یہی حنابلہ کا (معتمد) قول ہے، البتہ حنابلہ نے ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے چھونے کے ساتھ وضوٹوٹنے کو مقید نہیں کیا ہے، بلکہ ان کے نزدیک ہاتھ کی پشت، اندرونی حصہ اور کنارہ سب سے مس کی صورت میں وضوٹوٹ جائے گا[2]۔

ان حضرات کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: ''من مس فرجه فليتوضا''[3] (جو اپنی شرمگاہ کو چھوئے وہ وضوکرے)۔ نیز آپ ﷺ نے فرمایا: ''إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه وليس بينهما ستر أو حجاب فليتوضا''[1] (جب تم میں سے کوئی اپنا ہاتھ شرمگاہ کو بغیر کسی حائل کے لگائے، تو وہ وضوکرے)۔

مالکیہ کے نزدیک اپنی پچھلی شرمگاہ چھونے سے وضونہیں ٹوٹے گا، اور دوسرے کی شرمگاہ کا حکم لمس جیسا ہے کہ اگر لذت حاصل کرنے کا ارادہ کیا یا لطف اندوز ہوا تو وضوٹوٹ جائے گا ورنہ وضونہیں ٹوٹے گا[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حدث'' کی اصطلاح۔

استنجاء:

۶- قضائے حاجت واستنجا کے آداب میں فقہاء کا بیان ہے کہ مستحب یہ ہے کہ بائیں ہاتھ سے یا پانی یا پتھر کے ذریعہ محل نجاست سے نجاست وگندگی دور کی جائے، اسی طرح نجاست کو دور کرنے والی پاک چیز کا تیار کرنا بھی مستحب ہے، خواہ وہ جمی ہوئی پاک چیز ہو یا بہنے والی ہو، اسی طرح نجاست کو دور کرنے والی جامد چیز کا طاق مرتبہ استعمال کرنا اور قبل کو دبر پر مقدم کرنا مستحب ہے، تاکہ مخرج نجاست پر جو نجاست ہے اس سے ہاتھ ملوث ہونے سے محفوظ رہ سکے[3]، جزوی طور پر بعض امور میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''استنجاء'' اور ''استجمار'' کی اصطلاح۔

دبر سے نکلنے والی اشیاء کا حکم:

۷- دبر سے خارج ہونے والی معتاد چیز جیسے: نجاست اور ہوا سے

= نے اخلاق النبی (ص ۲۵۱، ۲۵۲ طبع مطابع الہلالی مصر) میں کی ہے، اس کی سند میں ایک متہم بالکذب راوی ہے، جیسا کہ المیز ان للذہبی (۱۱/۴ طبع الحلبی) میں ہے، دیکھئے: نہایۃ المحتاج ۱۹۶/۶۔

(۱) ابن عابدین ۹۹/۱، مغنی المحتاج ۳۶/۱، کشاف القناع ۱۲۸/۸، المغنی ۱۷۸/۱، ۱۷۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳۵/۱، ۳۶، کشاف القناع ۱۲۸/۱۔

(۳) حدیث: ''من مس فرجه فليتوضأ'' کی روایت ابن ماجہ (۱۶۲/۱ طبع الحلبی) نے حضرت ام حبیبہؓ سے کی ہے، اور امام احمد نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ التلخیص لابن حجر (۱۲۴/۱ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۱) حدیث: ''إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه، وليس......'' کی روایت ابن حبان (الإحسان ۲۲۲/۲ طبع دارالکتب العلمیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲۰/۱، ۲۱۔

(۳) ابن عابدین ۲۲۳/۱، ۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۱۰۵/۱، ۱۰۶، مغنی المحتاج ۴۳/۱، ۴۶، کشاف القناع ۶۰/۱، ۶۲۔

بالاتفاق وضوٹوٹ جائے گا۔

بہرحال غیر معتاد خارج ہونے والی چیز جیسے کنکر، کیڑا اور بال کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مذاہب کا خلاصہ یہ ہے:

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) ناقض وضو ہونے کی طرف گئے ہیں، خواہ وہ خشک ہو، یا نجاست سے تر ہو[1]۔

مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ غیر معتاد نکلنے والی چیز جیسے: وہ کنکر جو پیٹ میں پیدا ہوا ہو اور کیڑا، اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا گرچہ نجاست سے تر ہو، البتہ زیادہ نجاست نہ لگی ہو اس طور پر کہ نکلنے کی نسبت کنکری اور کیڑے کی طرف کی جائے نہ کہ نجاست کی طرف۔

مالکیہ کا دوسرا قول جمہور فقہاء کے مطابق ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا[2]، جب کہ صاف نہ ہو۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''حدث''۔

روزہ دار کے دبر میں کوئی چیز داخل ہونے کا حکم:

۸ - شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ کوئی بھی عینی شئ باہر سے روزہ دار کے پیٹ میں چلی گئی تو روزہ ٹوٹ جائے گا اگرچہ وہ کم ہو یا کھائی جانے والی چیزوں میں سے نہ ہو جیسے ایک تل یا کنکری، اگرچہ پیٹ میں حقنہ کے ذریعہ سے پہنچی ہو، اس لئے کہ پیٹ میں ہر طرح کی چیز پہنچنے سے رکنے کا نام روزہ ہے، لہذا روزہ دار کے دبر میں اگر لکڑی یا کنکر چلا جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا گرچہ وہ چھوٹا اور نجاست سے تر نہ ہو، اسی طرح اگر دبر میں خشک یا تر انگلی داخل کیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا[3]۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۹۲، مغنی المحتاج ۱/ ۳۲، ۳۳، کشاف القناع ۱/ ۱۲۲، ۱۲۴۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۹، ۲۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۱۵۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۱۱۵، ۱۱۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۷، ۴۲۸، کشاف القناع ۲/ ۳۱۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۰۵۔

حنفیہ کہتے ہیں: دخول سے روزہ فاسد ہوجائے گا اور خروج سے وضوٹوٹ جائے گا۔ لہذا اگر کوئی خشک لکڑی داخل کی لیکن چھپی نہیں تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ مکمل داخل نہیں ہے، اسی حکم میں خشک انگلی ہے۔ اور اگر لکڑی یا اس جیسی دوسری چیز کو دبر میں غائب کردے تو روزہ فاسد ہوجائے گا گو خشک ہو، اس لئے کہ کامل دخول کا تحقق ہوگیا۔

اسی طرح اس وقت بھی روزہ فاسد ہوجائے گا جبکہ تر لکڑی یا تر انگلی دبر میں داخل کرے جیسا کہ استنجاء کی حالت میں، کیونکہ اندرونی حصہ میں تری رہ جائے گی، اور جب خشک داخل کرے تو مختار قول پر روزہ فاسد نہیں ہوگا اس لئے کہ لکڑی اور انگلی آلہ جماع نہیں ہیں اور نہ ہی ایسی صورت میں کامل طور پر داخل مانا جاتا ہے، اور نہ ہی تری اندر داخل ہوسکی[1]۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اوپر کے منفذ (منہ، ناک) سے معدہ میں کوئی شی داخل ہوئی، تو مطلقاً روزہ فاسد ہوجائے گا۔ خواہ داخل ہونے والی چیز سیال ہو یا غیر سیال، ایسا بالقصد کیا ہو یا بھول سے، یہی لخمی مالکی کے نزدیک مختار قول ہے، ابن ماجشون مالکی اس طرف گئے ہیں کہ کنکر طعام کے حکم میں ہے، یعنی سہو کی صورت میں صرف قضا اور تعمد کی صورت میں قضا کے ساتھ کفارہ بھی لازم ہوگا۔

اگر نیچے کے منفذ (مثلاً دبر) سے کوئی چیز داخل ہو تو اگر داخل ہونے والی چیز جامد ہو تو روزہ فاسد نہ ہوگا، اور اگر متحلل ہو تو فاسد ہوجائے گا، اور متحلل سے مراد سیال چیز ہے یعنی وہ چیز جو پگھل جائے خواہ معدہ میں جاکر پگھلے، غیر متحلل کا حکم اس کے خلاف ہے یعنی وہ جو معدہ میں بھی نہ پگھلے مثلاً درہم اور کنکری۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۰۱، ۱۱۲، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۸۵، ۹۴، البدائع ۲/ ۹۳، ۹۴۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ دبر میں سیال چیز سے حقنہ کی صورت میں مشہور قول پر صرف قضا لازم ہوگی، اور اگر حقنہ جامد سے کیا ہو تو قضا لازم نہیں ہوگی، جیسا کہ جس بتی پر تیل لگا ہو اس کو دبر میں داخل کرنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ بتی ہلکی ہوتی ہے [۱]۔

مسئلہ میں مزید تفصیل ہے، دیکھئے: ''صوم''۔

بیوی کے دبر سے فائدہ اٹھانا:

۹- جمہور فقہاء کے نزدیک بیوی کے دبر کے اوپری حصے سے فائدہ اٹھانا شوہر کے لئے جائز ہے، گو بغیر حائل کے ہو، البتہ دخول جائز نہیں ہے، اس لئے کہ دبر بھی بیوی کے دیگر اعضاء کی طرح ایک عضو ہے، اور بیوی کے پورے جسم سے فائدہ اٹھانا درست ہے، البتہ اللہ نے ایلاج (یعنی دبر میں عضو تناسل کو داخل کرنے) کو حرام قرار دیا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ عورت بحالت حیض نہ ہو، اگر حائضہ ہو تو فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ ناف اور گھٹنے کے درمیان ایلاج کے علاوہ فائدہ اٹھانا اس وقت جائز ہے جبکہ کپڑا درمیان میں حائل ہو [۲] (اس میں قدرے اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''حیض'')۔

دبر میں وطی:

الف- مرد کے ساتھ عمل لواطت:

۱۰- مردوں کے دبر میں وطی حرام ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اس عمل کو لواطت کہتے ہیں [۳]، اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں عمل لواطت کی بڑی مذمت کی ہے، فرمایا: ''وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَاسَبَقَكُمْ بِهَا مِنَ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ۔ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُوْنِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُوْنَ'' [۱] (اور (ہم نے) لوط (کو بھی بھیجا) جب کہ انہوں نے اپنی قوم سے کہا کہ ارے! تم تو ایسا بے حیائی کا کام کرتے ہو کہ تم سے پہلے اسے دنیا جہاں والوں میں سے کسی نے نہیں کیا تھا، تم عورتوں کو چھوڑ کر مردوں کے ساتھ شہوت رانی کرتے ہو اصل یہ ہے کہ تم ہو ہی حد سے گزرے ہوئے لوگ)، نبی کریم ﷺ نے تین بار فرمایا: ''لعن الله من عمل عمل قوم لوط'' [۲] (قوم لوط جیسا عمل کرنے والے پر اللہ کی لعنت ہو)۔

لوطی کی سزا اور اس پر مرتب ہونے والے احکام کی بابت تفصیل ہے، دیکھئے: ''لواط''۔

ب- اجنبی عورت کے ساتھ عمل لواطت کا حکم:

۱۱- اجنبی عورت کے ساتھ عمل لواطت کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اکثر فقہاء نے حکم میں اسے زنا کے ساتھ ملحق کیا ہے [۳]۔

اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''زنی'' اور ''لواط''۔

ج- بیوی کے ساتھ لواطت:

۱۲- بیوی کے ساتھ بھی لواطت حرام ہے [۴]۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۲۳، ۵۲۴، مجموع فتاویٰ شیخ الإسلام ۲۵/ ۲۳۳۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۹۴، ۲۳۴، المغنی ۷/ ۲۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷۵، أسنی المطالب ۳/ ۱۱۳، کشاف القناع ۵/ ۱۸۹۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۵۵، ۱۵۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۸۳، ۲۸۵، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۲۴، ۱۷۹، المغنی ۸/ ۱۸۷، کشاف القناع ۶/ ۹۴۔

(۱) سورۂ أعراف/ ۸۰، ۸۱۔

(۲) حدیث: ''لعن الله من عمل عمل قوم لوط'' کی روایت ابن حبان (الإحسان ۶/ ۲۹۹ طبع دار الکتب العلمیہ) نے کی ہے، اور ذہبی نے کتاب الکبائر (ص ۸۱ طبع دار ابن کثیر) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۵۵، ۱۵۶، التاج والاکلیل مع الحطاب ۶/ ۲۹۱، مغنی المحتاج ۴/ ۱۴۴، کشاف القناع ۶/ ۹۴۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۵۵، ۱۵۶، الحطاب ۳/ ۴۰۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۳،

اس کی تفصیل ''وطء'' میں دیکھی جائے۔

جانوروں کے ساتھ لواطت:

۱۳ - جانوروں کے ساتھ مطلق وطی کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے، خواہ دبر میں ہو یا قبل میں [۱]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''وطء''۔

دخان

تعریف:

۱ - **دخان النار**، آگ کا دھواں معروف ہے، اس کی جمع **أدخنة، دواخن، دواخين** ہے، کہا جاتا ہے: **''دخنت النار''** آگ کا دھواں بلند ہوا، اور **''دخنت''** جب لکڑی ڈالنے کی وجہ سے آگ بھڑک اٹھتی ہے اور دھواں اٹھتا ہے۔ کبھی کبھی اہل عرب دخان کو شر کی جگہ استعمال کرتے ہیں جب شر بڑھ جائے، چنانچہ اہل عرب کہتے ہیں: **کان بیننا امر ارتفع له دخان** (ہمارے درمیان ایک معاملہ تھا جس کا دھواں بلند ہوا) [۱]، اور بعض دفعہ کہتے ہیں: **''إن الدخان قد مضی''**، (دھواں ختم ہو گیا)۔

دخان کا اطلاق تمباکو اور سگریٹ پر بھی ہوتا ہے [۲]، ان دونوں کی تفصیل اور احکام گذر چکے ہیں، دیکھئے: ''بخار'' اور ''تبغ''۔

دھواں سے متعلق احکام:

نجاست کا دھواں:

۲ - ناپاک چیز کے جلنے سے جو دھواں اٹھتا ہے، اس کی طہارت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ پاک ہے، یہی مالکیہ کا معتمد قول ہے، اور بعض حنابلہ بھی اسی طرف گئے

= حاشیۃ الجمل ۵/۱۲۹، المغنی ۷/۲۲، کشاف القناع ۵/۱۸۸، ۱۸۹۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۵۵، الحطاب مع المواق ۶/۲۹۳، مغنی المحتاج ۴/۱۴۵ المغنی لابن قدامہ ۸/۱۸۸، ۱۹۱۔

(۱) مختار الصحاح، لسان العرب المحیط، الصحاح فی اللغۃ والعلوم، مادہ: ''دخن''۔

(۲) لسان العرب المحیط، الصحاح فی اللغۃ والعلوم مادہ: ''بخر'' اور ''تبغ''۔

ہیں، حنفیہ کہتے ہیں: دفع حرج اور ضرورت کی بنیاد پر بطریقہ استحسان پاک ہے، نیز اس لئے کہ اس سے بچنا دشوار ہے۔

شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ ناپاک چیز کا دھواں ناپاک ہے، یہی حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، علامہ رملی شافعی کا بیان ہے کہ تھوڑا دھواں معاف ہے، اس پر مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ ناپاک تیل سے چراغ جلایا، اس سے دھواں نکلا اور کپڑے وجسم سے مس ہوا، تو کپڑا اور جسم ناپاک نہیں ہوں گے کیونکہ جسم اور کپڑے سے مس ہونے والا دھواں معمولی اور تھوڑا ہے۔

ابن حجر ہیتمی کے نزدیک اگر نجاست غلیظہ کا دھواں نہیں ہے تو تھوڑا دھواں معاف ہے، اور اگر نجاست غلیظہ کا دھواں ہے تو تھوڑا ہو یا زیادہ کسی بھی حال میں معاف نہیں ہوگا[۱]۔

دھواں سے روزہ ٹوٹنا:

۳- فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی روزہ دار نے یہ جانتے ہوئے کہ وہ روزہ سے ہے جان بوجھ کر اپنے حلق میں دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ جائے گا، خواہ دھواں تمباکو کا ہو یا لکڑی کا یا عنبر کا یا کسی اور چیز کا، اس لئے کہ اس صورت میں دھواں سے بچنا ممکن تھا، ہاں اگر بلاقصد وارادہ حلق میں دھواں چلا گیا تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس طرح کے دھواں سے بچنا ناممکن ہے، کیونکہ اگر منہ بند کرلے تو ناک سے اندر چلا جائے گا۔

ناک سے جان بوجھ کر دھواں کھینچنے سے روزہ ٹوٹنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''صوم'' کی اصطلاح[۱]۔

دھواں سے قتل:

۴- جس نے کسی کو ایک گھر میں محبوس کردیا، ساری کھڑکیاں بند کردیں، اور اس میں دھواں جمع ہوگیا، اور وہ شخص گھٹ کر مرگیا، تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک صورتِ مذکورہ میں قصاص لازم ہوگا، یہی مالکیہ کے اصول وقواعد کا بھی تقاضا ہے بشرطیکہ مارنے کا ارادہ ہو، اور اگر محض سزا دینے کا ارادہ ہو تو دیت لازم ہوگی۔

حنفیہ کے قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ قصاص واجب نہ ہو[۲]۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ''قصاص'' اور ''دیت''۔

دھواں سے پڑوسی کو ایذا پہنچانا:

۵- حنفیہ اور مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر کوئی اپنے گھر میں مستقل طور پر دکانوں کی طرح تنور بنانا چاہے، تو اسے روکا جائے گا، اس لئے کہ اس سے پڑوسیوں کو بڑے ضرر سے دوچار ہونا پڑے گا، جس سے بچنا ممکن نہ ہوگا، کیونکہ اس سے کافی دھواں نکلے گا، یہی حنابلہ کا بھی مذہب ہے۔

شافعیہ کا مذہب، امام احمد کی ایک روایت اور بعض حنفیہ کا قول یہ ہے کہ اس سے روکا نہیں جائے گا، کیونکہ وہ اپنی خالص ملکیت میں تصرف کررہا ہے اس سے کسی کا حق متعلق نہیں ہے لہذا اس سے روکا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/۲۰۴، ابن عابدین ۱/۲۱۶ طبع داراحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۷، ۵۸، مواہب الجلیل ۱/۱۰۶، ۱۰۷ طبع دارالفکر، الإقناع للخطیب الشربینی ۱/۲۲، حاشیۃ الجمل ۱/۱۷۹ طبع دار إحیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/۲۴۷ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی، أسنی المطالب ۱/۲۷۸، المغنی ۱/۲۷، کشاف القناع ۱/۱۸۶۔

(۱) ابن عابدین ۲/۹۷، ۵/۲۹۵، فتح القدیر ۲/۲۵۸ طبع دار إحیاء التراث العربی، شرح الزرقانی ۲/۲۰۴ طبع دارالفکر، الدسوقی ۱/۵۲۵، القلیوبی ۲/۵۶، نہایۃ المحتاج ۳/۱۶۹، کشاف القناع ۲/۳۲۱۔

(۲) ابن عابدین ۵/۳۴۸، ۳۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۴/۳۳۹، روضۃ الطالبین ۹/۲۵۴، مطالب أولی النہی ۶/۸۔

نہیں جائے گا، جیسا کہ اگر وہ اپنے گھر میں کھانا پکائے یا روٹی بنائے تو اسے روکا نہیں جاتا۔

جہاں تک گھروں میں رائج تنور کے دھواں اور روٹی اور کھانے کے دھواں کی بات ہے تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ روکا نہیں جائے گا، کیونکہ اس کا نقصان معمولی ہے، اور اتنے ضرر سے بچنا ممکن نہیں ہے [۱]، لہذا نرم معاملہ کیا جائے گا۔

اگر پڑوسی نے ایسی چیز پکائی جس کا دھواں یا خوشبو پڑوسی کے گھر پہنچ رہی ہے تو پکانے والے پڑوسی کے لیے پڑوسی کو اس کھانے میں سے ہدیہ دینا مستحب ہے، اس لئے کہ پڑوسی کے حقوق کی بابت حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ سے روایت ہے، اس میں اس کا بھی تذکرہ ہے: "**ولا تؤذه بقتار ريح قدرك إلا أن تغرف له منها**" [۲] (تم اپنی ہانڈی کی بو سے پڑوسی کو ایذا نہ پہنچاؤ۔ مگر تم اس میں سے کچھ دے دو)۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۶۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۲۲، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۳۷، القلیوبی ۳/ ۹۰۔

(۲) حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص: "**ولا تؤذه بقتار ريح قدرك إلا أن تغرف له منها**" کی روایت منذری نے الترغیب (۳/ ۳۵۷ طبع الحلبی) میں کی ہے اور اسے خرائطی کی مکارم الاخلاق کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کے آغاز میں تضعیف کا صیغہ استعمال کیا ہے۔

دخول

تعریف:

۱- **دخول**: لغت میں خروج (نکلنے) کی ضد ہے [۱] اور اصطلاح میں: باہر سے اندر آنے کو بولتے ہیں [۲]، بطور کنایہ وطی پر بھی اطلاق ہوتا ہے، خواہ وطی مباح ہو یا ممنوع، جیسا کہ مطرزی نے کہا [۳]۔

فیومی نے لکھا ہے: "پہلی مرتبہ جماع کے لئے کنایہ کے طور پر بولتے ہیں: **دخل بامرأته دخولا**، عام طور پر مباح وطی کے لئے استعمال زیادہ عام ہے"، اسی کے قبیل سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "مِنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ، فَإِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلاَجُنَاحَ عَلَيْكُمْ" [۴] (اور جو تمہاری ان بیویوں سے ہوں جن سے تم نے صحبت کی ہے لیکن اگر ابھی تم نے ان بیویوں سے صحبت نہ کی ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- خروج:

۲- لغوی اعتبار سے خروج دخول کی ضد ہے، نیز اول اول جو بادل

(۱) لسان العرب المحیط مادہ: "دخل"۔

(۲) الاختیار ۴/ ۵۴۔

(۳) کشاف القناع ۵/ ۲۷، المغرب للمطرزی، المصباح للفیومی، المعجم الوسیط مادہ: "دخل"۔

(۴) سورۂ نساء/ ۲۳۔

تیار ہوتا ہے اس کو بھی خروج کہتے ہیں، اخفش کا بیان ہے: خروج اس پانی کو بولتے ہیں جو بادل سے نکلتا ہے[۱]۔

پہلے معنی کے اعتبار کے سے دخول اور خروج ایک دوسرے کی ضد ہیں، اور دوسرے معنی کے اعتبار سے باہم متباین ہیں۔

شرعی حکم:

۳- دونوں استعمالات کے اعتبار سے دخول کے احکام ہیں جو اسے پیش آتے ہیں، اور یہ احکام مختلف مقامات اور دخول کے متعلقات کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، ان میں سے اہم احکام اجمال کے ساتھ درج ذیل ہیں:

اول: پہلے معنی کے اعتبار سے دخول سے متعلق احکام:

مسجد میں داخلہ:

۴- جو شخص مسجد میں داخل ہو رہا ہو تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ پہلے دایاں پیر داخل کرے اس کے بعد بایاں پیر۔ اور یہ دعا پڑھے: "**اللهم افتح لي أبواب رحمتك**"[۲] (اے اللہ ہمارے لئے رحمت کے دروازے کھول دے)، بعض روایات میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں: "**أعوذ بالله العظيم، وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم**"[۳]، اور "**باسم الله، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وسلم، اللهم اغفرلي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك**"[۱] (مردود شیطان سے اللہ عظیم، اور اس کی کریم ذات اور سلطان قدیم کی پناہ طلب کرتا ہوں) اور (اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں، اے اللہ محمدؐ اور ان کے آل واولاد پر درود وسلام بھیج، اے اللہ میرے گناہوں کو بخش دے، میرے لئے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے)۔ مسجد میں داخل ہونے والے شخص کے لئے مستحب یہ ہے کہ دو رکعت تحیۃ المسجد پڑھے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: "مسجد"۔

مکہ میں دخول:

۵- مکہ میں داخل ہونے کا حکم داخل ہونے والے کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے: آفاقی کے لئے بغیر احرام کے داخل ہونا جائز نہیں، خواہ حج کے ارادہ سے آیا ہو یا عمرہ کی نیت سے، حج یا عمرہ کے علاوہ دوسرے ارادہ سے داخل ہونے کی صورت میں احرام باندھنا لازم ہوگا یا نہیں، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

میقات کے حدود میں رہنے والا اپنی ضرورت کے لئے مکہ مکرمہ میں بغیر احرام کے داخل ہوسکتا ہے، کیونکہ ضرورت کی وجہ سے اسے مکہ مکرمہ میں بار بار داخل ہونا ہوتا ہے، ، ہاں حج کی غرض سے جانا ہو تو بلا احرام داخل ہونا اس کے لیے جائز نہیں، اس لئے کہ حج بار بار نہیں ہوتا، اسی طرح عمرہ کے واسطے آنے کی صورت میں احرام باندھ کر آئے گا، کیونکہ اس نے عمرہ اپنے اوپر خود لازم کیا، اس لئے احرام لازم ہوگا۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "احرام"۔

---

(۱) لسان العرب المحیط، متن اللغہ مادہ: "خرج"۔

(۲) "اللهم افتح لي أبواب رحمتك ....." کی دلیل ابوحمید یا ابواسید کی حدیث ہے، جس کی روایت مسلم (۱؍۴۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم" کی روایت ابوداؤد (۱؍۳۱۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے، نووی نے الاذکار (رص ۸۵ طبع دار ابن کثیر) میں سند کو جید قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "بسم الله، اللهم صلى على محمد" کی روایت ترمذی (۱۲۸/۲ طبع الحلبی) نے حضرت فاطمہؓ سے کی ہے، اور ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ (رص ۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اور دونوں کی سندیں متکلم فیہ ہیں، مگر ایک دوسری کو قوت پہنچا رہی ہے۔
نیز دیکھئے: القوانین الفقہیہ رص ۵۵، المجموع ۱۷۹/۲، الاذکار للنووی ۳۲، ۳۳، المغنی ۱؍۴۵۵۔

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہر وقت مکہ مکرمہ میں داخل ہونا جائز ہے، خواہ رات ہو یا دن، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک دن میں داخل ہونا مستحب ہے۔

مکہ مکرمہ میں داخل ہوتے وقت نبی اکرم ﷺ کے عمل کی پیروی کرتے ہوئے بنوشیبہ کے دروازہ سے داخل ہونا مستحب ہے[1]، نیز مکہ میں داخل ہوتے وقت بعض ماثور دعاؤں کا پڑھنا مستحب ہے[2]، اور ان دعاؤں کی تفصیل ''حج'' اور ''احرام'' کی اصطلاح میں ہے۔

حائضہ اور جنبی کے مسجد میں داخل ہونے کا حکم:

٦- بلا اختلاف فقہاء حیض اور نفاس والی عورت کے لئے مسجد میں داخل ہونا، وہاں ٹھہرنا، گو باوضو ہو جائز نہیں ہے، ایسا ہی حکم جنبی کا ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، کیونکہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: **''جاء رسول الله ﷺ وبيوت أصحابه شارعة في المسجد، فقال: ''وجهوا هذه البيوت، فإني لا أحل المسجد لحائض و لاجنب''**[3] (رسول اللہ ﷺ تشریف لائے درانحالیکہ صحابہ کرام کے گھر مسجد کی طرف کھلتے تھے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اپنے گھروں کے دروازے مسجد سے پھیرلو، میں کسی جنبی اور حائضہ کے لئے مسجد کو حلال نہیں سمجھتا ہوں)۔

(١) حدیث: ''الدخول من باب بني شيبة عند دخول مكة'' حافظ ابن حجر نے التلخیص (٢/ ٢٤٣ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں طبرانی کے حوالہ سے عبداللہ بن عمر سے روایت کی ہے، اور سند میں ایک ضعیف راوی کی وجہ سے اسے معلول قرار دیا ہے۔

(٢) الاختیار ١/ ١٤١، ١٤٢، ١٤٥ طبع دار المعرفہ، جواہر الاکلیل ١/ ١٧٠، ١٧٩ طبع مکۃ المکرّمہ، القلیوبی ٢/ ١٠١، ١٠٢ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، المغنی ٣/ ٣٦٨ طبع الریاض۔

(٣) حدیث: ''وجهوا هذه البيوت......'' کی روایت ابوداؤد (١/ ١٥٨، ١٥٩ تحقیق عزت عبید دعاس) اور بیہقی (٢/ ٤٤٢ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے اس کی تضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

فقہاء نے ضرورت کے تحت بعض صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے جیسے جان یا مال کا خوف ہو، یا گھر کا دروازہ مسجد کی طرف کھلتا ہو، اور دروازہ کو مسجد سے پھیرنا ممکن نہ ہو اور رہائش کا دوسرا امکان بھی نہ ہو۔

جنبی اور حائضہ کے لئے مسجد سے گذرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ حائضہ اور جنبی کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں اگر چہ ایک دروازہ سے دوسرے دروازہ کی طرف گذرنا ہو، البتہ اگر کوئی چارہ کار نہ ہو تو تیمّم کرے گا، اور داخل ہو جائے گا، اسی طرف ثوری اور اسحاق بھی گئے ہیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنبی کو گذرنے سے روکا نہیں جائے گا، یہی ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ اور ابن مسیّب کا بھی مذہب ہے، شافعیہ کا بیان ہے: اگر حائضہ مسجد سے گذرنا چاہتی ہے، تو اگر اسے مسجد کے ملوث ہونے کا اندیشہ ہو تو گذرنا حرام ہوگا، اور اگر ملوث ہونے کا اندیشہ نہیں ہے تو صحیح قول کے مطابق گذر سکتی ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک حائضہ کو مسجد میں گذرنے سے روکا جائے گا اگر مسجد کے ملوث ہونے کا اندیشہ ہو[1]۔

مجنون اور چھوٹے بچوں کا مسجد میں داخلہ:

٧- امام نووی فرماتے ہیں: بچے کو مسجد میں لانا جائز ہے اگر چہ مسجد کو ان لوگوں سے بچانا اولیٰ ہے جن سے مسجد کے نجس ہونے کا خطرہ ہو۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ بچے کو مسجد میں لانا جائز نہیں ہے جبکہ وہ روکنے پر کھیل کود سے باز نہ آئے، ورنہ مکروہ ہے، ایسا ہی حکم

(١) الاختیار ١/ ١٣، ابن عابدین ١/ ١١٥، ١٩٤ طبع دار إحیاء التراث العربی، فتح القدیر ١/ ١١٤، ١١٥ طبع الأمیریہ، جواہر الاکلیل ١/ ٢٠، ٢٣، ٣٢، نہایۃ المحتاج ١/ ٢١٨ طبع مصطفیٰ الحلبی، روضۃ الطالبین ١/ ١٣٥ طبع المکتب الإسلامی، نیل المآرب ١/ ١٠٦، المغنی ١/ ١٤٠۔

مجنون کا ہے[1]، کیونکہ مرفوع حدیث میں ارشاد ہے: "جنبوا مساجدکم صبیانکم ومجانینکم وشراء کم وبیعکم، وخصوماتکم ورفع أصواتکم، وإقامة حدودکم، وسل سیوفکم، واتخذوا علی أبوابها المطاهر وجمروها في الجمع"[2] (مسجدوں کو بچوں، پاگلوں، خرید وفروخت، اپنے جھگڑوں، آواز کو بلند کرنے، حدود قائم کرنے اور تلوار سونتنے سے بچاؤ، اور مساجد کے دروازے پر حصول طہارت کی جگہ بناؤ، اور مساجد میں جمعہ کے دنوں میں دھونی دیا کرو)۔

کافروں کا مسجد میں داخل ہونا:

۸- کافر کے مسجد میں داخل ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے محمد بن حسن اس طرف گئے ہیں کہ مسجد حرام میں کافر کا داخل ہونا حرام ہے اور دوسری مسجدوں میں داخل ہونا مکروہ نہیں ہے۔ مگر دوسری مسجدوں میں داخل ہونے کے جواز کے لئے اجازت شرط ہے، یہی شافعیہ اور حنابلہ کا صحیح مذہب ہے، خواہ کافر جنابت کی حالت میں ہو یا نہ ہو، کیونکہ کافر مسجد کی حرمت کا قائل ومعتقد نہیں ہے۔ اگر حاکم مسجد میں فیصلے کے لئے بیٹھے، تو فیصلے کے واسطے ذمی کا جانا درست ہے۔ حاکم کا مسجد میں بیٹھنا اجازت کے درجہ میں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مطلق جائز ہے، خواہ مسجد حرام ہو یا کوئی دوسری مسجد، کیونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وفد ثقیف کو مسجد میں ٹھہرایا حالانکہ وہ لوگ کافر تھے، اور فرمایا: "لیس علی الأرض من نجسهم شئ"[1] (زمین پر ان کی ناپاکی میں سے کچھ نہیں ہے)، مالکیہ کا مسلک اور حنابلہ کی ایک روایت یہ ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے ہاں ضرورت کے وقت کراہت نہیں ہے، جیسے مسلمان سے تعمیر ممکن نہ ہو یا کافر اس میں زیادہ ماہر ہو[2]۔

حمام میں داخل ہونا:

۹- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عورت اور مرد دونوں کے لئے حمام جانا درست ہے، اس لئے کہ روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ دخل الحمام وتنور"[3] (رسول اللہ ﷺ حمام تشریف لے گئے اور بال دور کرنے کا سفوف استعمال فرمایا)، حضرت خالد بن ولیدؓ حمص میں حمام میں گئے تھے، حسن اور ابن سیرین دونوں حمام جاتے تھے، لیکن حمام میں داخل ہونے کا جواز اس شرط کے ساتھ مقید ہے کہ اس میں کشف عورت نہ ہو، اس کے علاوہ دوسری شرطیں ہیں جو داخل ہونے والے مرد یا عورت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں[4]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۴۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۰، المجموع ۲/ ۱۷۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹۷، تحفۃ الراکع والساجد للجراعی رص ۲۰۴۔

(۲) حدیث: "جنبوا مساجدکم صبیانکم ومجانینکم" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۲۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت واثلہ بن اسقعؓ سے کی ہے، بوصیری نے الزوائد (۱/ ۱۶۲ طبع دار الجنان) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "لیس علی الأرض من نجسهم شئ" کی روایت جصاص نے احکام القرآن (۳/ ۸۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی) میں حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے قریب قریب انہیں الفاظ میں تعلیقا کی ہے، امام ابوداؤدؒ نے المراسیل (ص ۸۰ طبع الرسالہ) میں حضرت حسن سے مرسل روایت ان الفاظ میں کی ہے "إن الأرض لا تنجس إنما ینجس ابن آدم"۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۶۶، ابن عابدین ۱/ ۱۱۵، ۵/ ۲۴۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳، ۱/ ۸۳ ۳ طبع مکۃ المکرمہ، المجموع ۲/ ۱۷۴، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۹۶، ۲۹۷، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۱۸، ۲۱۹، المغنی ۸/ ۵۳۲۔

(۳) حدیث: "دخل الحمام و تنور" کی روایت بیہقی (۱/ ۱۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ثوبانؓ سے کی ہے، بیہقی نے یہ کہہ کر حدیث کی تضعیف کی ہے "اس کے بعض رجال معروف نہیں ہیں"۔

(۴) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۳، الاختیار ۴/ ۱۶۸، ابن عابدین ۵/ ۳۱، القوانین الفقہیہ ۴۴۳، ۴۴۴، حاشیۃ البنانی علی ہامش الزرقانی ۷/ ۴۵، أسنی المطالب ۱/ ۲۷، المغنی ۱/ ۲۳۰، ۲۳۱، الآداب الشرعیہ ۳/ ۳۳۳۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''حمام''۔

بیت الخلاء جانا:

۱۰ - سنت یہ ہے کہ بیت الخلاء میں داخل ہونے والا بایاں پیر پہلے داخل کرے، اور داخل ہوتے وقت یہ دعا پڑھے۔ ''**باسم الله اللهم إني أعوذبک من الخبث والخبائث**، اور بسم اللہ سے شروع برکت کے لئے کرے گا، اس کے بعد اللہ سے پناہ طلب کرے گا [۱]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''قضاء الحاجۃ''۔

برائی کے مقام پر جانا:

۱۱ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ برائی کی جگہ ٹھہرنے اور بیٹھنے کی نیت سے جانا جائز نہیں ہے۔

ہاں اگر کوئی صاحب حیثیت، جاہ ومنصب کا مالک یا کوئی عالم محسوس کرے کہ ہمارے جانے کی وجہ سے منکر ختم ہوجائے گا تو جانا واجب ہے [۲]۔

گرجا وکلیسا میں مسلمان کا داخل ہونا:

۱۲ - نصاری اور یہود کی عبادت گاہوں میں مسلمان کا جانا حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، کیونکہ وہ شیاطین کے اڈے ہیں، اس اعتبار سے کراہت نہیں ہے کہ مسلمانوں کو ان میں داخل ہونے کا حق نہیں ہے، بعض شافعیہ کی رائے ہے کہ مسلمانوں کے لئے ان کی اجازت کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں ہے، اور بعض دوسرے شافعیہ کی رائے یہ ہے

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۸، القلیوبی ۱/ ۳۸، ۴۱، ۴۲، نیل المآرب ۱/ ۵۱۔

(۲) الاختیار ۴/ ۱۶۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۳، قلیوبی ۴/ ۲۳۵، الآداب الشرعیہ ۳/ ۴۴۰، ۴۴۱۔

کہ بلا اجازت جانا حرام نہیں ہے، حنابلہ کے نزدیک کلیسا و گرجا وغیرہ میں مسلمانوں کے لئے جانا درست ہے، اس میں نماز بھی پڑھ سکتے ہیں، امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ اگر ان میں تصویر ہو تو جانا مکروہ ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے (خواہ ان میں تصویر ہو یا نہ ہو)، جیسا کہ ''الرعایۃ'' میں ذکر کیا ہے، اور ''المستوعب'' میں ہے: کلیسا و گرجا میں فرض نماز کراہت کے ساتھ صحیح ہے، ابن تمیم کا بیان ہے: جن کلیسا و گرجا میں تصویریں نہ ہوں تو ان میں جانا اور نماز پڑھنا درست ہے، ابن عقیل کہتے ہیں: مکروہ ہے، ان کلیساؤں کی طرح جن میں تصویریں ہوں، کراہت کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ''الشرح'' میں لکھا ہے: صاف گرجا میں نماز پڑھی جاسکتی ہے، ایسا ہی حضرت ابن عمرؓ اور ابوموسیؓ اور دیگر علماء کی ایک جماعت سے منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اور مالک نے تصاویر کی وجہ سے نماز کو مکروہ قرار دیا ہے۔ ابن عقیل نے نماز مکروہ ہونے کی علت کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے کہ چونکہ اس میں تصویروں کی تعظیم اور اکرام لازم آئے گا۔ بعض حضرات کہتے ہیں: اس لئے کہ گرجا میں نماز پڑھنے سے ان کو تکلیف ہوگی [۱]۔

ان کے تہوار نیروز اور مہرجان کے روز کلیسا جانا مکروہ ہے، حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے: ''**لا تدخلوا علی المشرکین في کنائسهم یوم عیدهم، فإن السخطة تنزل علیهم**'' [۲] (مشرکین کے تیوہار کے موقع پر ان کی عبادت گاہوں میں مت جاؤ، کیونکہ اس روز ان پر اللہ کی ناراضگی نازل ہوتی ہے)۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۴۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۸۳، القلیوبی ۴/ ۲۳۵، الآداب الشرعیہ ۳/ ۴۴۰، ۴۴۱۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۳/ ۴۴۲۔

گھروں میں داخل ہونا:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اپنے رہائشی گھر کے علاوہ دوسرے کے آباد گھر میں بلا اجازت داخل ہونا جائز نہیں ہے، ہاں اجازت کے بعد درست ہے، اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح ''استئذان''۔

دوم: دوسرے معنی (وطی) کے اعتبار سے دخول کے احکام:

مہر پر دخول کا اثر:

۱۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مہر متعین ہو تو دخول سے پورا مہر لازم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ دخول سے مبدل کا حوالہ کرنا پایا گیا، اور اگر دخول سے قبل طلاق دی گئی تو نصف مہر لازم ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَإِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَافَرَضْتُمْ''[1] (اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی ہے قبل اس کے کہ انہیں ہاتھ لگایا ہو، لیکن ان کے لئے کچھ مہر مقرر کر چکے ہو تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہے اس کا آدھا واجب ہے)۔

اس میں تفصیل ہے، دیکھئے: ''مہر''۔

عدت پر دخول کا اثر:

۱۵- فقہاء کا اتفاق ہے کہ دخول کے بعد طلاق کی صورت میں غیر حاملہ کی عدت تین حیض یا تین مہینے ہیں اس کے حالات کے اعتبار سے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوْءٍ''[2] (اور مطلقہ عورتیں اپنے کو تین میعادوں تک روکے

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔
دیکھئے: فتح القدیر ۳/ ۲۳۴ طبع دار احیاء التراث العربی، الاختیار ۳/ ۱۰۲، القوانین الفقہیہ/ ۲۰۶، القلیوبی ۳/ ۲۲۰، نیل المآرب ۲/ ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۸۔

رہیں)، نیز ارشاد ربانی ہے: ''وَاللَّائِيْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاَثَةُ أَشْهُرٍ وَّاللاَّئِيْ لَمْ يَحِضْنَ''[1] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہوچکی ہیں اگر تمہیں شبہ تو ان کی عدت تین مہینے ہیں، اور (اسی طرح) ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا)۔

حاملہ کی عدت وضع حمل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ''وَأُولاَتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ''[2] (اور حمل والیوں کی میعاد ان کے حمل کا پیدا ہوجانا ہے)، وہ عورت جس کا شوہر مر گیا، اس کی عدت چار ماہ اور دس روز ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّعَشْراً''[3] (اور تم میں سے جو لوگ وفات پاجاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں، وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ دس دن تک روکے رکھیں)۔

اور جب دخول سے قبل طلاق پڑے تو عدت نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا''[4] (اے ایمان والو! تم جب مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لئے ان کے بارہ میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو)، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''عدت''[5]۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۴۔
(۲) سورۂ طلاق/ ۴۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۴۔
(۴) سورۂ احزاب/ ۴۹۔
(۵) الاختیار ۳/ ۱۷۲، ۱۷۳، القوانین الفقہیہ/ ۲۳۴، ۲۳۵، القلیوبی ۴/ ۳۹، نیل المآرب ۲/ ۲۷۲، ۲۷۳۔

درءالحد

دیکھئے: ''شبہہ'' اور ''حدود''۔

دراہم

تعریف:

۱- دراھم درھم کی جمع ہے، یہ لفظ معرب ہے، چاندی کا بنا ہوا ایک قسم کا سکہ جو آپس میں لین دین کا ایک ذریعہ ہے، اس کی قسمیں اور اوزان شہروں کے اختلاف سے جہاں وہ رائج اور متداول ہیں مختلف ہوتے ہیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- دنانیر:

۲- دنانیر دینار کی جمع ہے، یہ لفظ معرب ہے، ابومنصور کا بیان ہے: دینار اصل میں عجمی لفظ ہے، مگر عربوں نے اس کو استعمال کیا، اس طرح عربی لفظ بن گیا۔

سونے کے ڈھلے ہوئے ایک ٹکڑے کو دینار بولتے ہیں، جس کا وزن مثقال سے طے کیا جاتا ہے [۲]، یہ درہم سے اس بات میں مختلف ہوتا ہے کہ دینار سونے کا ہوتا ہے جبکہ درہم چاندی کا ہوتا ہے۔

ب- نقد:

۳- نقد کا تین معنوں پر اطلاق ہوتا ہے اول: نقد جو نسیئۃ (ادھار)

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، المغرب مادہ: ''درہ''۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، الأموال لابی عبید رص ۶۲۹، فتوح البلدان ر۴۵۱، مقدمہ ابن خلدون ر ۱۸۳۔

کی ضد، دوم: نقد ادا کرنا، سوم: درہموں کا کھرا اور کھوٹا پرکھنا، اور نقد درہم ودینار کے ڈھلے ہوئے سکے کو بھی بولتے ہیں جن سے لوگ آپس میں لین دین کرتے ہیں [(۱)]۔

ج-فلوس (پیسے):

۴-فلوس فلس کی جمع ہے، سونا اور چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں سے بنے ہوئے سکوں کو فلوس کہتے ہیں جو لوگوں کے درمیان لین دین میں مروج ہوگیا اور ان کی اصطلاح کی وجہ سے ثمن قرار پایا [(۲)]۔

د-سکہ:

السک: دروازہ یا لکڑی پر لوہا چڑھانا۔

السکۃ: لوہے کا وہ سانچہ جس پر لکھا ہوتا ہے، اور اس میں دراہم ڈھالے جاتے ہیں، اور یہ منقوش ہوتا ہے پھر اس کا استعمال اس کے اثر یعنی نقوش کے لئے کیا گیا جو دینار اور دراہم پر آتے ہیں، پھر اس کا استعمال اس کے ڈھالنے کے لئے کیا گیا جو عہدہ ہے، اور بین الاقوامی عرف میں یہی اس کا نام ہوگیا، او رڈھلے ہوئے دراہم کو سکہ کہا جاتا ہے [(۳)]۔

اسلامی درہم اور اس کی تحدید وتعین کا طریقہ:

۶-اسلام سے قبل مختلف نوع اور مختلف وزن کے ڈھلے ہوئے درہم رائج تھے، اور عرب سے متصل اقوام سے عرب میں آتے تھے اور لوگ ان کے ذریعہ لین دین کرتے تھے، لیکن یہ لین دین عدد کے اعتبار سے نہیں بلکہ وزن کے اعتبار سے ہوتا تھا جس پر ان لوگوں نے اتفاق کرلیا تھا، جب اسلام آیا تو ان کو ان اوزان پر برقرار رکھا جیسا کہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة" [(۱)] (وزن تو اہل مکہ کا وزن ہے، اور مکیال (جس سے ناپا جائے) تو اہل مدینہ کا مکیال ہے)۔

جب مسلمانوں کو زکوٰۃ میں درہم کی تحدید کی ضرورت پڑی، تو ضروری ہوا کہ درہم کا ایک وزن مقرر کردیا جائے جس کی بنیاد پر نصاب کی تعیین ہو، چنانچہ اس مقصد کی خاطر مختلف اوزان کے دراہم جمع کئے گئے اور ان میں سے درمیانی وزن کا درہم منتخب ہوا، اور یہی شرعی درہم قرار پایا، اور اس کا دس درہم سونے کے سات مثقال کے برابر ہوا، اس اساس ومعیار پر اسلامی دراہم ڈھالے گئے، اس پر تمام علماء مسلمین، فقہاء اور مورخین کا اتفاق ہے، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس عہد میں یہ کام سرانجام پایا، ایک قول یہ ہے کہ عہد فاروقی میں انجام پایا، دوسرا قول یہ ہے کہ بنوامیہ کے دور میں، غرضیکہ یہ کام عہد فاروقی میں انجام پایا ہو یا بنوامیہ کے دور میں، اتنا ضرور ہے کہ عبدالملک بن مروان کے دور میں اس اساس ومعیار پر اسلامی دراہم ڈھالے گئے، اور یہی تقدیر شرعی کی اساس ٹھہری۔

لیکن فقہاء اور مؤرخین نے ثابت کیا ہے کہ شرعی درہم اس ھیئت ومعیار پر باقی نہیں رہا جس پر عبدالملک بن مروان کے عہد میں اجماع ہوا تھا، بلکہ مختلف شہروں کے دراہم میں وزن اور معیار کے اعتبار سے بڑا فرق ہوگیا، ہر شہر والے اپنے یہاں کے سکے سے شرعی حقوق

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۹، المغنی ۴/ ۵۴، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۷۹۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، البدائع ۵/ ۲۳۶، الشرح الصغیر ۱/ ۲۱۸ طبع الحلبی، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۱۷۹۔

(۳) لسان العرب، المصباح المنیر، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۸۳، للماوردی رص ۱۵۵، مقدمہ ابن خلدون رص ۱۸۳۔

(۱) حدیث: "الوزن وزن أهل مكة، والمكيال مكيال أهل المدينة" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۳۳، ۶۳۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے، امام دارقطنی ونووی نے حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ تلخیص میں ہے (۲/ ۱۷۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

ادا کرنے لگے، البتہ اپنے یہاں رائج سکے اور مقادیر شرعی کے درمیان تناسب کا خیال رکھتے تھے، یہاں تک کہا گیا: فتویٰ دیا جاتا ہے کہ ہر شہر والے اپنے وزن کا اعتبار کریں (۱)۔

اس کی وجہ سے نصابوں کی مقدار پہچاننے میں کافی اضطراب پیدا ہوگیا، اور کیا وزن کا اعتبار کیا جائے یا عدد کا؟ جس شرعی دینار پر اتفاق ہوا تھا اس کا سراغ مل جانا اضطراب کو ختم کرسکتا ہے، لیکن قریبی زمانہ تک فقہاء اسے نہیں جان سکے تھے، یہاں تک کہ فقہاء کی رسائی وہاں تک نہیں ہوسکی، مؤرخ علی باشا مبارک نے (غیر عرب ممالک کے آثار قدیمہ میں محفوظ اسلامی سکوں کے جائزہ کے بعد) بتایا کہ عبدالملک بن مروان کا دینار ۲۵، ۴ گرام سونے کا تھا، اس اعتبار سے درہم ۹۷۵، ۲ گرام چاندی ہوگا۔

اور یہی وہ ہے جس کو شرعی حقوق زکاۃ، دیت، مہر کی تعیین اور چوری کا نصاب وغیر نکالنے میں معیار سمجھا جاتا ہے (۲)۔

دراہم ڈھالنے کا اختیار کس کو ہے:

۷- درہموں کا ڈھالنا حکومت کی ایک بنیادی ذمہ داری ہے، کیونکہ اسی کے ذریعہ لوگوں کے درمیان رائج سکوں میں لین دین کے وقت کھرے کھوٹے کی تمیز کی جاتی ہے، اور معروف نقوش کے ساتھ سلطان کی مہر درہم پر ہونے سے غش یعنی دھوکا سے بچا جاتا ہے (۳)۔
جعفر بن محمد کی روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل نے فرمایا:

(۱) فتوح البلدان للبلاذری ر ۴۵۱، ۴۵۴، ہامش الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۱۷۵، ۱۷۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی ر ۱۵۳، ۱۵۴، مقدمہ ابن خلدون ر ۱۸۳، ۱۸۴، الأموال لابی عبید ر ۶۲۹، ۶۳۰، حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۲۸، ۳۰، بدائع الصنائع ۲ر ۱۶، الابی شرح صحیح مسلم ۳ر ۱۰۹، المجموع ۵ر ۴۷۴، ۴۷۶ تحقیق مطیعی، مغنی المحتاج ۱ر ۳۸۹، نہایۃ المحتاج ۳ر ۸۴، المغنی ۳ر ۴ طبع الریاض۔

(۲) فقہ الزکاۃ ۱ر ۲۵۳، الخراج للدکتور الریس ر ص ۳۵۲، ۳۵۴۔

(۳) مقدمہ ابن خلدون ر ۱۸۳

دار الضرب (درہم ڈھالنے کا گھر) ہی میں سلطان کی اجازت سے دراہم ڈھالے جائیں گے، کہیں اور ڈھالنا درست نہیں، کیونکہ اگر لوگوں کو اس کی اجازت دی جائے تو لوگ سنگین جرائم کریں گے، نیز امام احمد بن حنبل نے سلطان کی اجازت کے بغیر درہم ڈھالنے سے اس لئے بھی منع کیا کہ اس میں سلطان کے حق کا ناجائز طور پر استعمال کرنا ہے (۱)۔

امام نووی ''الروضہ'' میں لکھتے ہیں: رعایا کے لئے درہموں کا ڈھالنا مکروہ ہے، گو خالص درہم ڈھالیں، کیونکہ درہموں کا ڈھالنا امام کی ذمہ داری ہے۔

بلاذری کا بیان ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کہ سلطان کے سکے کے علاوہ سکے ڈھالتا تھا، انہوں نے اس شخص کو سزا دی اور قید کردیا، سکہ ڈھالنے کا سانچہ لے کر آگ میں ڈال دیا (۲)، بلاذری نے نقل کیا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے ایک شخص کو گرفتار کیا جو کہ مسلمانوں کے سکے کے علاوہ سکے ڈھالتا تھا، انہوں نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ کیا، لیکن پھر سزا دے کر چھوڑ دیا، مطلب بن عبداللہ بن حطب کہتے ہیں: میں نے مدینہ کے اپنے اساتذہ کو دیکھا کہ انہوں نے ان کے عمل کی تصویب وتحسین کی (۳)۔

دراہم کو توڑنے اور کاٹنے کا حکم:

۸- درہموں کو توڑنے اور کاٹنے کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک، امام احمد اور مدینہ کے اکثر فقہاء نے اسے مطلقاً مکروہ قرار دیا ہے، (خواہ توڑنا اور کاٹنا) ضرورت کے تحت ہو یا

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ر ۱۸۱

(۲) الروضۃ للنووی ۲ر ۲۵۸، المجموع ۵ر ۴۶۸۔

(۳) فتوح البلدان للبلاذری عن طریق الواقدی ر ص ۴۵۵۔

بلاضرورت، کیونکہ یہ زمین میں فساد برپا کرنے کے زمرہ میں شامل ہے، ایسا کرنے والے پر نکیر کی جائے گی، نبی کریم ﷺ سے روایت ہے:"**أنه نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم**"[1] (آپ ﷺ نے مسلمانوں کے درمیان رائج سکہ کو توڑنے سے منع فرمایا)۔

امام احمد کے نزدیک مکروہ سے مکروہ تحریمی مراد ہے جیسا کہ جعفر بن محمد، مروزی اورحرب کی روایت میں، (امام احمد سے دراہم توڑنے کے بارے میں دریافت کیا گیا) تو انہوں نے فرمایا: میرے نزدیک وہ زمین میں فساد مچانے کے قبیل سے ہے، اور انہوں نے شدید کراہت کا اظہار کیا، لیکن ابوطالب کی روایت میں کراہت تنزیہی کی صراحت ہے، ابوطالب کہتے ہیں: میں نے امام احمد سے پوچھا کہ درہم کاٹے جاسکتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا: نہیں، نبی کریم ﷺ نے مسلمانوں کے سکے توڑنے سے منع فرمایا، امام احمد سے پوچھا گیا: اگر کوئی توڑے تو کیا اس پر کچھ لازم ہوگا؟ فرمایا: نہیں، لیکن اس نے رسول اللہ ﷺ کے فرمان کی مخالفت کی، ابویعلی نے فرمایا: "**لاشئ عليه**" سے مراد "**لاأثم عليه**" یعنی اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ اور فقہاء عراق کے نزدیک توڑنا مکروہ نہیں ہے۔

کچھ لوگوں نے تفصیل کی ہے، امام شافعی کا بیان ہے: اگر ضرورت کے تحت ہو تو مکروہ نہیں ہے، اور اگر بلاضرورت توڑے تو مکروہ ہے، اس لئے کہ بلاضرورت مال میں نقص پیدا کرنا کم عقلی ہے۔

ابن عبدالبر نے شہر کی حالت کا اعتبار کیا ہے، انہوں نے فرمایا: میرے نزدیک کاٹنے کی کراہت ایسے شہر پر محمول ہے جہاں کہ سکوں کو توڑنے اور کاٹنے کی اجازت نہیں ہے اور نہ ہی وہاں صحیح سکہ کی طرح کٹے ہوئے سکے چلتے ہیں۔

ابن القاسم مالکی نے سکہ توڑنے اور کاٹنے والے کی شہادت کو ناقابل قبول قرار دیا ہے، ابن مواز نے ان سے نقل کیا ہے: الا یہ کہ ناواقفیت کی وجہ سے اسے معذور قرار دیا جائے، ان ہی سے عتبی نے نقل کیا کہ جائز نہیں ہے گو ناواقف ہو۔

سحنون نے فرمایا: دراہم اور دیناروں کا کاٹنا مجروح کرنے والا نہیں ہے۔

بعض شیوخ کہتے ہیں: یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ درہم وزن سے رائج ہو، کسی نے اس کو کاٹ کر ناقص کردیا حالانکہ اس شہر میں ایک خاص وزن کا درہم ہی چلتا ہے اور اس کا لین دین گن کر تولے بغیر ہوتا ہے، جس نے کاٹا اس نے کٹے ہوئے درہم کے ٹکڑے سے فائدہ اٹھالے گا، اور بلاوزن عددی اعتبار سے اسے بازار میں چلادے گا، بلااختلاف یہ کاٹنا کاٹنے والوں کو مجروح کردے گا، اور اگر دراہم کاٹے اور ان کے ذریعہ لین دین تول کر ہوتا ہے تو یہ کاٹنا بلااختلاف مجروح کرنے والا نہیں ہے، اگر کوئی ایسا کام جان بوجھ کر کرتا ہے تو مکروہ ہے۔

جہاں تک عورتوں کے زیورات کے واسطے درہموں کو کاٹنے کی بات ہے، تو ابن قاسم اور ابن وهب کی صراحت کے مطابق: کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ کوئی مرد اپنی بیٹیوں اور بیویوں کے لئے درہم ودینار کو کاٹ کر زیورات بنوائے۔

امام احمدؒ سے زیورات بنانے کے لئے کاٹنے کی ممانعت منقول ہے، امام احمد سے بکر بن محمد نقل کرتے ہیں کہ (ان سے ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو دینار اور درہم کاٹ کر زیورات بناتا ہے)، انہوں نے فرمایا: ایسا نہ کرے، کیونکہ اس میں لوگوں کے لئے ضرر

(۱) حدیث: "**نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم**" کی روایت ابن ماجہ (۷۶۱/۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، مناوی نے فیض القدیر (۳۴۴/۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں امام عراقی اور عبدالحق اشبیلی سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ہے، اس کو چاہئے کہ سونے کے ٹوٹے ہوئے ٹکڑوں کو چاندی کے بدلے خرید لے اور اس سے زیورات ڈھالے [1]۔

کھوٹے دراہم کو رائج کرنا:

۹- کھوٹے درہموں کو چلانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ نے کھوٹے دراہم سے خریدنے کو جائز قرار دیا ہے، اور عقد بیع ان کھوٹے درہم سے متعلق نہیں ہوگا بلکہ کھوٹے دراہم کے جنس سے متعلق ہوگا جبکہ درہم کا کھوٹا ہونا بائع کے علم میں ہو، اس لئے کہ وہ کھوٹے دراہم کی جنس پر راضی ہے، اور اگر بائع ناواقف ہو، تو جس کی طرف اشارہ کیا گیا اس سے عقد متعلق نہیں ہوگا بلکہ ایسی صورت میں عقد شہر کے اچھے سکے سے متعلق ہوگا، کیونکہ ان کا حال معلوم نہ ہونے کی صورت میں وہ اچھے سکوں ہی پر راضی ہوا ہے۔

مالکیہ نے اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے کہ اس کی بیع ایسے شخص سے ہو جو اس سے لوگوں کو دھوکہ نہ دے بلکہ ایسے شخص سے بیع ہو جو اس کو توڑ کر زیور یا کوئی اور شئ بنائے، اور اگر کھوٹے سکے ایسے شخص سے فروخت کئے جو کہ اس سے دھوکا دے گا، تو بیع فسخ کردی جائے گی۔

''مغنی المحتاج'' میں ہے: اگر کھوٹے دراہم میں چاندی کا معیار معلوم ہو، تو ان سے متعین طور پر معاملہ درست ہوگا، اور ذمہ میں بالاتفاق صحیح ہوگا، اور اگر معیار مجہول ہے تو اس میں چار اقوال ہیں: اصح قول مطلق صحت کا ہے، اس لئے کہ مقصود بازار میں چلن ہے اور وہ رائج ہیں، اور اس لئے کہ لوگوں کو اس سے معاملہ کرنے کی ضرورت ہے، نیز فرمایا: جو کھوٹے دراہم کا مالک ہو جائے تو اس کے لئے روک

(۱) الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۶۴۴، التبصرۃ بہامش فتح العلی ۱/ ۲۱۹، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۵۵، ۱۵۶، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ۱۸۲، ۱۸۳، فتوح البلدان للبلاذری/ ۴۵۵۔

کر رکھنا مکروہ ہے، بلکہ پگھلا کر خالص چاندی کو الگ کردے، قاضی ابوطیب کا بیان ہے: ہاں اگر شہر کے دراہم کھوٹے ہوں، تو روکنا مکروہ نہیں ہے۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کھوٹا پن مخفی ہو تو ایک ہی روایت ہے کہ اس سے لین دین درست نہیں ہوگا، اور اگر کھوٹا پن ظاہر ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں: جواز اور ممانعت [1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''صرف''، ''ربا'' اور ''غش''۔

حدث والے شخص کے لئے ان دراہم کا چھونا جن پر قرآن کی کوئی آیت لکھی ہوئی ہو:

۱۰- کیا حدث والا شخص (خواہ حدث اصغر ہو یا اکبر) ان دراہم کو چھو سکتا ہے جن پر قرآنی آیات کندہ ہوں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ نے اس کی اجازت دی ہے، یہی شافعیہ کا اصح قول ہے، ایسا ہی حنابلہ کا بھی ایک قول ہے، جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس پر مصحف کا اطلاق نہیں ہوتا ہے، لہٰذا وہ دراہم کتب فقہ کے مشابہ ہوگئے، اور اس لئے کہ اس سے بچنے میں مشقت ہے، اور ضرورت داعی ہے، نیز عموم بلوی ہے، لہٰذا اسے معاف قرار دیا گیا۔

حنفیہ کے نزدیک چھونا ممنوع ہے، یہی شافعیہ کا وہ قول ہے جو قول اصح کے مقابلے میں ہے، اور حنابلہ کی بھی ایک روایت یہی ہے، کیونکہ وہ دراہم جن پر قرآنی آیات کندہ ہوتی ہیں، وہ اس کاغذ کی طرح ہیں جس پر قرآن لکھا ہوا ہے۔

عطاء، قاسم اور شعبی نے اسے چھونے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس

(۱) البدائع ۵/ ۱۹۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۲ طبع الحلبی، مغنی المحتاج ۱/ ۳۹۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ۱۷۹، المغنی ۴/ ۵۷۔

لئے کہ اس پر قرآن لکھا ہوا ہے[1]۔

جن دراہم پر اللہ کا نام ہو ان کو لے کر بیت الخلاء جانا:

۱۱- جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، اور شافعیہ) اس طرف گئے ہیں کہ جن دراہم پر اللہ کا نام یا قرآن کا کچھ حصہ کندہ ہو ان کو لے کر بیت الخلاء جانا مکروہ ہے، البتہ حنفیہ کہتے ہیں: اگر انسان نے قضاء حاجت کے لئے صاف ستھرا استنجاء خانہ پاک جگہ میں بنایا تو مکروہ نہیں ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں: اگر دراہم کسی شئی سے چھپے ہوئے ہوں یا ان کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو مذکورہ دراہم کو لے کر بیت الخلاء جا سکتے ہیں۔

اس سلسلہ میں حنابلہ کے یہاں مختلف اقوال ملتے ہیں، "کشاف القناع" میں ہے: جن دراہم ودنانیر پر اللہ کا نام کندہ ہو ان کو ساتھ لے کر بیت الخلاء جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام احمد فرماتے ہیں: میں امید کرتا ہوں کہ کوئی مضائقہ نہ ہو، "المستوعب" میں ہے: لے کر نہ جانا افضل ہے، "تصحیح الفروع" میں ہے: بہت سے اصحاب کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ (اس طرح کے) دراہم وغیرہ کا بیت الخلاء میں لے جانا کراہت میں دوسری چیزوں کی طرح ہے، ابن رجب کا بیان ہے کہ اسحاق ہانئ کی روایت کے مطابق امام احمد نے کراہت کی صراحت کی ہے، دراہم کے بارے میں فرماتے ہیں: ایسے دراہم جن پر اللہ کا نام یا قل هو الله احد لکھا ہوا ہو ان کے ساتھ بیت الخلاء جانا مکروہ ہے، کیونکہ یہ بات ناپسندیدہ ہے کہ اللہ کا نام غلاظت کی جگہ جائے[2]۔

(۱) البدائع ۱/ ۷۳، الہندیہ ۱/ ۳۳۹، الدسوقی ۱/ ۱۲۵، المجموع ۲/ ۷۰، ۷۱، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸، المغنی ۱/ ۱۴۸، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۸۰۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۳، الدسوقی ۱/ ۱۰۷، أسنی المطالب ۱/ ۴۶، کشاف القناع ۱/ ۵۹۔

دراہم اور دوسرے سکوں پر تصویر کا حکم:

۱۲- حنفیہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ دراہم ودنانیر پر تصویر جائز ہے، حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ تصویریں چھوٹی ہوتی ہیں، اور شافعیہ نے علت یہ بتائی ہے کہ یہ تصویریں پامال ہوتی ہیں۔

دیکھئے: اصطلاح "تصویر" (فقرہ ر ۵۷، ج ۱۲ ص ۱۵۷)۔

درہم سے بعض شرعی حقوق کی تعیین:

اسلام نے بعض شرعی حقوق کے اندر دراہم کے ذریعہ مقدار متعین کی ہے، ان ہی میں سے یہ چیزیں ہیں:

الف- زکاۃ:

۱۳- فقہاء کا اتفاق ہے کہ چاندی کا نصاب جس پر زکاۃ واجب ہوتی ہے دوسو دراہم ہیں، ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں: علماء اسلام کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، یہ مقدار سنت نبوی کے بیان سے معلوم ہوئی، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة"[1] (پانچ اوقیہ سے کم چاندی میں زکاۃ نہیں ہے)۔

اور بلا اختلاف اوقیہ چالیس درہم ہوتا ہے، اس اعتبار سے پانچ اوقیہ دوسو درہم ہوتے ہیں۔

اس پر بھی تمام علماء کا اتفاق ہے کہ دوسو درہم میں پانچ درہم واجب ہوتے ہیں[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "زکاۃ"۔

(۱) حدیث: "ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۲۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۷۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوسعیدؓ سے کی ہے۔
(۲) المغنی ۳/ ۳۔

ب-دیت:

۱۴- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) اس طرف گئے ہیں کہ چاندی سے دیت کی مقدار بارہ ہزار دراہم ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ: "أن رجلا من بني عدي قتل، فجعل النبي ﷺ ديته اثني عشر ألفا"[1] (بنو عدی کا ایک فرد قتل کیا گیا، تو آپ ﷺ نے دیت بارہ ہزار درہم مقرر فرمائی)۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ درہم سے دیت کی مقدار دس ہزار دراہم ہیں، دلیل حضرت عمرؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ قضى بالدية في قتيل بعشرة آلاف درهم"[2] (نبی کریم ﷺ نے ایک مقتول کے بارے میں دس ہزار دیت کا فیصلہ فرمایا)، یہ مقدار مسلمان مرد کے اعتبار سے ہے[3]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "دیات"۔

ج-چوری:

۱۵- مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک چوری کا نصاب جس کی بنیاد پر چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے تین درہم ہے، یا کوئی ایسی چیز جس کی قیمت تین درہم ہو، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم"[1] (رسول اللہ ﷺ نے چور کا ہاتھ ڈھال کے سلسلے میں کاٹا جس کی قیمت تین درہم تھی)۔

حنفیہ کے یہاں چوری کا نصاب دس درہم ہے، ان کی دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے، جو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مروی ہے "لايقطع السارق إلا في عشرة دراهم"[2] (چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر دس درہم پر)۔

شافعیہ نے چوری کا نصاب چوتھائی دینار یا کوئی چیز جس کی قیمت چوتھائی دینار ہو مقرر کیا ہے[3]، جیسا کہ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں: "كان رسول الله ﷺ يقطع السارق في ربع دينار فصاعدا"[4] (رسول اللہ ﷺ چور کا ہاتھ چوتھائی دینار اور اس سے زیادہ پر کاٹتے تھے)۔

اس موضوع سے متعلق کافی تفصیلات ہیں، دیکھئے: "سرقہ"۔

د-مہر:

۱۶- فقہاء کا اختلاف ہے کہ مہر کی کم از کم کوئی حد ہے یا نہیں؟

(۱) حدیث ابن عباس: "أن رجلا من بني عدي قتل فجعل النبي ﷺ ديته اثني عشر ألفا" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۸۱، ۶۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حبان اور امام نسائی وغیرہ نے اس حدیث کے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی (۴/ ۳۶۱ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۲) حدیث عمر: "أن النبي ﷺ قضى بالدية في قتيل بعشرة آلاف درهم"، کو زیلعی نے نصب الرایہ (۴/ ۳۶۲ طبع المجلس العلمی) میں ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے: یہ حدیث غریب ہے، یعنی اس کی کوئی اصل نہیں ہے جیسا کہ اپنی کتاب کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔

(۳) المغنی ۷/ ۷۵۹، ۷۶۰، الہدایہ ۴/ ۱۷۸۔

(۱) حدیث ابن عمر: "قطع رسول الله ﷺ في مجن ثمنه ثلاثة دراهم"، کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "لا يقطع السارق إلا في عشرة دراهم"، کی روایت دار قطنی (۳/ ۱۹۳ طبع دار المحاسن) نے حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہؓ سے کی ہے، امام زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۳۵۹ طبع المجلس العلمی) میں تنقیح کے حوالہ سے ابن عبد الہادی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو معلل قرار دیا ہے، کیونکہ عمرو بن شعیب سے روایت کرنے والے راوی کا ان سے سماع ثابت نہیں ہے۔

(۳) البدائع ۷/ ۷۷، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۰، المہذب ۲/ ۲۷۸، المغنی ۸/ ۲۴۲۔

(۴) حدیث عائشہؓ: "كان يقطع السارق في ربع دينار فصاعدا" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

مالکیہ اور حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ مہر کی کم از کم مقدار اتنی ہے جتنے پر چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک دس درہم ہے، اور مالکیہ کے یہاں تین درہم ہے، حنفیہ کی دلیل حضرت جابرؓ کا قول ہے "لامهر دون عشرة" (دس درہم سے کم مہر نہیں ہے)، جبکہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک کم از کم مہر کی کوئی تحدید نہیں ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صداق"۔

درہم سے مقرر شرعی حقوق میں شرعی درہم کے وزن کا اعتبار:

۱۷- جن شرعی حقوق کی مقدار کو اسلام نے دراہم سے متعین کیا ہے، جیسے زکاۃ، دیت اور چوری کا نصاب وغیرہ، وہاں بالاتفاق وزن کا اعتبار ہوگا نہ کہ عدد کا۔

درہم میں وزن کا اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ عدد کا، کیونکہ درہم موزون کا نام ہے، اس لئے کہ درہم سے موزون کی ایک خاص مقدار ہے جو کہ دوانیق (دانق: درہم کے چھٹے حصہ کا ایک سکہ) اور حبات (حبۃ: دوجو کے برابر کا وزن یا ایک رتی) کے متعین مجموعہ پر مشتمل ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر اس کا وزن دوسو درہم سے کم ہے اور عدد کے اعتبار سے دوسو درہم ہے، یا اس کی قیمت عمدگی اور ڈھالنے کی وجہ سے دوسو درہم کے مساوی ہو، تو اس میں زکاۃ واجب نہیں ہے[2]۔

دراہم میں وزن کا اعتبار ان حقوق میں ہوتا ہے جو شریعت کی جانب سے مقرر ہوں، جہاں تک ان معاملات کی بات ہے جو لوگوں کے درمیان طے پاتے ہیں مثلاً خرید وفروخت، اجارہ، قرض، اور رہن وغیرہ، ان میں وزن کی شرط نہیں ہے، بلکہ لوگوں کے تعامل کا اعتبار ہوگا، اسی وجہ سے علامہ ابن عابدین شامی نے فرمایا: جب عقد میں مطلق درہم بولا جائے گا تو متعارف درہم مراد ہوگا، اسی طرح اگر وقف کرنے والا مطلق دراہم کا استعمال کرے تو عرف کا اعتبار ہوگا[1]۔

ان کی تفصیل ان کے ابواب میں ملاحظہ ہو۔

درہم سے متعلق جائز اور ناجائز تصرفات:

۱۸- بعض تصرفات کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا ان میں دراہم کے ذریعہ تصرف درست ہے یا درست نہیں ہے؟ انہیں میں سے بہ طور مثال دراہم کو اجارہ پر دینا، انہیں رہن رکھنا یا قرض دینے یا مضاربت پر دینے کے لیے انہیں وقف کرنا یا دوسرے کام کے لئے وقف کرنا ہے۔

مثال کے طور پر وقف کے بارے میں علامہ ابن قدامہ کا بیان ہے: جس شئ کو باقی رکھ کر فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو جیسے: درہم ودینار، تو اس کا وقف صحیح نہیں ہے، یہی اکثر فقہاء اور اہل علم کی رائے ہے۔

امام مالک اور بعض شافعیہ نے درہم ودینار کے وقف کو درست قرار دیا ہے[2]۔

اس کی تفصیل ان کے ابواب میں ملاحظہ کیجئے۔

---

(۱) البدائع ۲/۲۷۵، ۲/۲۷۶، الشرح الصغیر ۲/۴۰۹ طبع الحلبی، المہذب ۲/۵۶، المغنی ۶/۶۸۰۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/۱۶، ابن عابدین ۲/۲۸، ۲۹، المجموع للنووی ۵/۴۷۸ تحقیق المطیعی، المغنی ۳/۳۔

(۱) ابن عابدین ۲/۳۰۔

(۲) المغنی ۵/۶۴۰، جواہر الاکلیل ۲/۲۰۵، المہذب ۱/۴۴۷۔

دردی الخمر

دیکھئے: "أشربہ"۔

درک

دیکھئے: "ضمان الدرک"۔

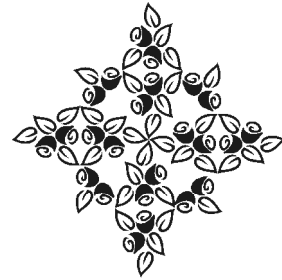
دعاء

تعریف:

۱ - الدعاء لغت میں دعا کا مصدر ہے، کہتے ہیں: **دعوت الله أدعوه دعاءً ودعوىً**، یعنی میں مانگ کر اللہ سے گڑگڑایا اور اللہ کے پاس جو خیر ہے اس کی طرف راغب ہوا، دعا پکارنے کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: **دعا الرجل دعوا ودعاء** یعنی آدمی کو پکارا، اور **دعوت فلاناً** یعنی میں نے فلاں کا نام لے کر زور سے پکارا، اور اس کو بلایا، اور **دعوت زیداً**": میں نے زید کو پکارا اور اس کی توجہ اپنی طرف مبذول کرایا، **دعا المؤذن الناس إلى الصلاة فهو داعي الله**، موذن نے لوگوں کو نماز کی طر بلایا، وہ اللہ کی طرف بلانے والا ہے، اس کی جمع "**دعاة**" اور "**داعون**" ہے اور **دعاه يدعوه دعاء ودعوى** یعنی اس کی طرف راغب ہوا، اور **دعا زيداً** یعنی زید سے مدد مانگی اور **دعا إلى الأمير** یعنی کسی کام کی طرف لے گیا[۱]۔

دعا اپنے اصطلاحی معنی کے اعتبار سے ایسے: کلام کو بولتے ہیں جو خضوع وخشوع کے ساتھ طلب کرنے پر دلالت کرے، اسی کو سوال بھی کہتے ہیں[۲]۔

خطابی کا بیان ہے: دعا کی حقیقت یہ ہے کہ بندہ اپنے رب ذوالجلال والاکرام سے عنایت لطف وکرم کی درخواست کرے، اسی

---

(۱) لسان العرب المحیط، تاج العروس، المصباح المنیر۔

(۲) قواعد الفقہ للبرکتی۔

سے مدد کا طلب گار ہو، اسی کے سامنے اپنی محتاجگی، بے مائیگی اور فروتنی کا اظہار ہو، اور اپنی تمامتر قوتوں سے برأت کا اظہار کرے، یہی بندگی کی علامت اور بشری ذلت کا اظہار ہے، اس میں اللہ کی تعریف و مدح سرائی اور جود وکرم کو اللہ کی طرف منسوب کرنے کا معنی شامل ہے[1]۔

۲- قرآن مجید نے دعا کو مختلف معانی میں استعمال کیا ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

الف- استغاثہ (فریاد طلب کرنا): اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللّٰهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللّٰهِ تَدْعُوْنَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ، بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُوْنَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُوْنَ إِلَيْهِ إِنْ شَآءَ وَ تَنْسَوْنَ مَاتُشْرِكُوْنَ"[2] (آپ کہئے کہ اچھا یہ تو بتاؤ کہ اگر تم پر عذاب آپڑے یا (قیامت کی) گھڑی آپڑے، تو کیا اللہ کے سوا اور کو پکارو گے (بتاؤ) اگر سچے ہو، نہیں بلکہ خاص اسی کو پکارو گے، پھر جس (مصیبت کے ہٹانے) کے لئے اسے پکارتے ہو، وہ چاہے تو اسے دور بھی کردے اور تم ان سب کو بھول بھال بھی جاؤ جنہیں تم شریک ٹھہراتے ہو)۔

ب- عبادت: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ"[3] (بیشک جن کی تم اللہ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہو وہ تمہارے ہی جیسے بندے ہیں)، ایک دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے: "وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ"[4] (اور اپنے آپ کو مقید رکھا کیجئے ان لوگوں کے ساتھ جو اپنے پروردگار کی عبادت کرتے ہیں صبح وشام)، تیسرے مقام پر باری تعالیٰ فرماتے ہیں: "لَنْ نَّدْعُوَ مِنْ دُوْنِهٖ إِلٰهًا لَّقَدْ قُلْنَا إِذاً شَطَطًا"[1] (ہم تو اس کے علاوہ کسی معبود کی عبادت نہ کریں گے ورنہ پھر تو ہم بڑی ہی بیجا بات کے مرتکب ہوں گے)۔

ج- نداء: اسی کے قبیل سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَوْمَ يَدْعُوْكُمْ فَتَسْتَجِيْبُوْنَ بِحَمْدِهٖ"[2] (یہ اس روز ہوگا جب (اللہ) تمہیں پکارے گا سو تم اس کی حمد کرتے ہوئے حکم کی تعمیل کروگے)، ایک جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "قَالَتْ إِنَّ أَبِيْ يَدْعُوْكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَاسَقَيْتَ لَنَا"[3] (بولی کہ میرے والد تم کو بلاتے ہیں تاکہ اس کا صلہ دیں جو تم نے ہماری خاطر پانی پلادیا تھا)۔

د- اللہ سے طلب اور سوال: اس جگہ یہی معنی مراد ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَإِنِّيْ قَرِيْبٌ أُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ"[4] (جب آپ سے میرے بندے میرے بارے میں دریافت کریں، تو میں قریب ہوں دعا کرنے والوں کی دعاء قبول کرتا ہوں جب وہ مجھ سے دعا کرتا ہے)۔

ایک جگہ ارشاد ہے: "وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِيْ أَسْتَجِبْ لَكُمْ"[5] (اور تمہارے پروردگار نے کہا ہے کہ مجھ سے مانگو میں تمہاری درخواست قبول کروں گا)۔

یہ معنی اس کے موافق ہے جو کہ اوپر گذر چکا یعنی اللہ کے سامنے دست سوال پھیلانا، اسی سے خیر کی رغبت کرنا، داعی دعاء کا اسم فاعل ہے، جس کی جمع دعاۃ اور داعون ہے جیسے قاضی کی جمع قضاۃ اور قاضون ہے[6]۔

(۱) إتحاف السادۃ المتقین بشرح إحیاء علوم الدین ۵/ ۲۷، ۲۸ طبع دار الفکر۔
(۲) سورۂ انعام/ ۴۰، ۴۱۔
(۳) سورہ أعراف/ ۱۹۴۔
(۴) سورۂ کہف/ ۲۸۔

(۱) سورۂ کہف/ ۱۴۔
(۲) سورۂ إسراء/ ۵۲۔
(۳) سورۂ قصص/ ۲۵۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۸۶۔
(۵) سورۂ غافر/ ۶۰۔
(۶) لسان العرب المحیط، المصباح المنیر۔

متعلقہ الفاظ:

الف-استغفار:

۳-استغفار لغت میں قول وعمل سے بخشش طلب کرنا ہے، فقہاء لفظ استغفار اسی معنی میں بولتے ہیں۔

مغفرت کے اصل معنی چھپانا اور ڈھانکنا ہے، استغفار سے مراد گناہ سے بخشش طلب کرنا ہے، مستغفر (استغفار کرنے والا) اللہ تعالیٰ سے گناہوں سے درگذر اور مواخذہ نہ کرنے کا خواستگار ہوتا ہے [۱]

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَالَّذِيْنَ إِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوْا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوْا اللّٰهَ فَاسْتَغْفَرُوْا لِذُنُوْبِهِمْ'' [۲] (اور یہ وہ لوگ ہیں کہ جب کوئی بیجا حرکت کر بیٹھے یا اپنے ہی حق میں کوئی ظلم کر ڈالتے ہیں تو اللہ کو یاد کر لیتے ہیں اور اپنے گناہوں سے معافی طلب کرنے لگتے ہیں)۔

استغفار اور دعا کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، ہر استغفار دعا ہے، لیکن ہر دعا استغفار نہیں [۳]۔

ب-ذکر:

۴-ذکر: کسی شئ کو بولنا اور اس کو ذہن میں اس طرح محفوظ کرنا کہ ذہن سے محو نہ ہونے پائے [۴]۔

اللہ کا ذکر عام معنی میں دعاء اور غیر دعا دونوں کو شامل ہے، اور ذکر اللہ کا خاص معنی اللہ تعالیٰ کی تعریف وثنا اور تقدیس، اور اس کے اسماء حسنی اور بلند صفات کا ذکر ہے، اس معنی میں ذکر دعا سے الگ چیز ہے۔ دیکھئے: اصطلاح ''ذکر''۔

(۱) البحر المحیط ۳۰۱/۵ طبع مطبعۃ السعادہ۔
(۲) سورۂ آل عمران/۱۳۵۔
(۳) مدارج السالکین ۳۰۸/۱ طبع السنۃ المحمدیہ۔ مرقاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح ۶۰/۳، شرح ثلاثیات مسند أحمد ۹۰۲/۳۔
(۴) قواعد الفقہ للبرکتی۔

دعا کا حکم:

۵-امام نووی کا بیان ہے: تمام فقہاء ومحدثین اور تمام طبقہ کے جمہور علماء سلف وخلف کا اتفاق ہے کہ دعا مستحب ہے [۱]۔

بعض اوقات دعا واجب ہوتی ہے، جیسے نماز کے دوران سورہ فاتحہ میں موجود دعا، نماز جنازہ میں وارد دعا، اور بعض فقہاء کے قول کے مطابق خطبہ جمعہ میں دعاء دیکھئے: ''صلاۃ''، ''صلاۃ الجنازۃ'' اور ''خطبہ''۔

کیا افضل دعا کرنا ہے، یا خاموش رہنا اور گذشتہ تقدیر پر رضامند ہونا؟۔

امام نووی قشیری سے نقل کرتے ہیں: علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا دعا کرنا افضل ہے یا سکوت اور رضاء، بعض نے کہا: دعا افضل ہے، کیونکہ دعا عبادت ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''الدعاء هو العبادة'' [۲] (دعا عبادت ہے) اور چونکہ دعا نام ہے اللہ تعالیٰ کے سامنے عاجزی واحتیاج کے اظہار کا۔

بعض کہتے ہیں: اللہ کا فیصلہ جاری رہنے کے تحت خاموش رہنا زیادہ کامل ہے، اور گذشتہ تقدیر پر راضی رہنا اولیٰ ہے۔

بعض کا خیال ہے کہ زبان پر دعا کے کلمات جاری ہوں اور دل سے اللہ کے فیصلہ پر رضامند ہوتا کہ دونوں کو جمع کر لے [۳]۔

(۱) الاذکار رص ۶۰۸ تحقیق محی الدین۔
(۲) حدیث: ''الدعاء هو العبادة'' کی روایت ابوداؤد (۱۶۱/۲ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴۵۶/۵ طبع الحلبی) نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔
(۳) الاذکار رص ۶۰۹۔

دعا کی فضیلت:

٦ - دعا کی فضیلت کے بارے میں قرآنی آیات اور احادیث بکثرت ہیں، ان میں سے بعض پیش ہیں:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ"[1] (اور جب آپ سے میرے بندے میرے باب میں دریافت کریں، تو میں تو قریب ہوں، دعا کرنے والوں کی دعا قبول کرتا ہوں جب وہ مجھ سے دعا کرتا ہے، پس (لوگوں) کو چاہئے کہ میرے احکام قبول کریں، اور مجھ پر ایمان لائیں عجب نہیں کہ ہدایت پا جائیں)۔

زرکشی سے آیت میں مذکور "قرب" کا معنی یہ نقل کیا گیا ہے کہ جب دعا خالص اللہ تعالیٰ سے ہو، اور اللہ کی معرفت میں استغراق اس حد تک ہو کہ اس کے اور حق سبحانہ وتعالیٰ کے درمیان کسی کا واسطہ نہ ہو، اسی کا نام قرب ہے[2]۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"[3] (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے، بیشک وہ حد سے گزرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى"[4] (آپ کہئے کہ اللہ (کہہ کر) پکارو یا رحمٰن (کہہ کر) پکارو، جس نام سے بھی پکارو اس کے اچھے ہی اچھے نام ہیں)۔

دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۶۔
(۲) إتحاف السادۃ المتقین ۵/ ۲۸۔
(۳) سورۂ أعراف/ ۵۵۔
(۴) سورۂ إسراء/ ۱۱۰۔

أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ"[1] (تمہارے پروردگار نے کہا ہے کہ مجھے پکارو میں تمہاری درخواست قبول کروں گا، جو لوگ میری عبادت سے سرتابی کرتے ہیں وہ عنقریب جہنم میں ذلیل ہو کر داخل ہوں گے)۔

حضرت نعمان بن بشیرؓ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن الدعاء هو العبادة"[2] (دعاء ہی عبادت ہے)، پھر تلاوت فرمائی: "اُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ" الآیة۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "الدعاء مخ العبادة"[3] (دعا عبادت کا مغز ہے)، ایک حدیث میں آپ ﷺ نے یوں ارشاد فرمایا: "إن الله حيي كريم يستحي إذا رفع الرجل إليه يديه أن يردهما صفرا خائبتين"[4] (بیشک اللہ صاحب حیاء اور صاحب کرم ہے، جب کوئی شخص اس کی بارگاہ میں ہاتھ اٹھاتا ہے تو اس کو حیا آتی ہے کہ وہ اس شخص کے ہاتھوں کو خالی واپس کر دے)۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ليس شيء أكرم على الله عزوجل من الدعاء"[5] (اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں دعا سے بڑھ کر معزز اور کوئی چیز نہیں ہے)۔

(۱) سورۂ غافر/ ۶۰۔
(۲) حدیث: "إن الدعاء هو العبادة" کی تخریج (فقرہ نمبر ۵ میں) میں گذر چکی۔
(۳) حدیث: "الدعاء مخ العبادة" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۵۶ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے۔
(۴) حدیث: "إن الله حيي كريم يستحي إذا رفع الرجل إليه يديه......" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۵۷ طبع الحلبی) نے حضرت سلمانؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن غریب ہے۔
(۵) حدیث: "ليس شئ أكرم على الله من الدعاء" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۵۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔ ابن القطان نے کہا: اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، اس کی سند کی کوئی کڑی بھی محل نظر نہیں ہے سوائے عمران کے، جن کے بارے میں اختلاف ہے، اسی طرح فیض القدیر (۵/ ۳۶۶ طبع المکتبة التجاریہ) میں ہے۔

ایک حدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا: "ما على الأرض مسلم يدعو الله بدعوة إلا آتاه الله إياها أوصرف عنه من السوء مثلها مالم يدع بإثم أو قطيعة رحم"[۱] (روئے زمین پرکوئی مسلمان ایسانہیں جواللہ سے کوئی دعامانگتا ہےمگراللہ تعالیٰ اس کووہ چیز عطا فرمادیتا ہے یا اسی کے مثل اس سے بلاؤں کورفع فرمادیتا ہے جب تک وہ شخص گناہ یاقطع رحمی کی دعانہ کرے)۔

ایک اورحدیث میں آپ ﷺ نے فرمایا: "سلوا الله تعالیٰ من فضله، فإنه تعالیٰ يحب أن يسأل ، وأفضل العبادة انتظار الفرج"[۲] (اللہ تعالیٰ سے اس کے فضل کی طلب کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ یہ پسند کرتاہے کہ اس کے سامنے دست طلب بڑھایا جائے،اور بہترین عبادت پریشانی سےنجات کاانتظارکرنا ہے)۔

دعا کا اثر:

۷ - دعا ایک عبادت ہے،اس کے دوررس اثرات اور بڑے فوائد ہوتے ہیں،اگر ایسا نہ ہوتا توحق سبحانہ وتقدس نے ہمیں دعا کرنے کا حکم نہ دیا ہوتا،اور نبی کریم ﷺ ہمیں دعا کی ترغیب نہ فرماتے، کتنی پریشانیاں ہیں جو دعا سے کافور ہوجاتی ہیں اور کتنی مصیبتیں اورمشقتیں ہیں جن کواللہ تعالیٰ دعا کےطفیل دورکردیتا ہے،قرآن کریم میں ایک معتدبہ تعداد میں دعائیں مذکور ہیں،جن دعاؤں کواللہ تعالیٰ نے اپنےفضل وکرم اوراحسان سے قبول فرمانے کا ذکرکیا ہے،غزوۂ بدر میں فتح پانے کے دوسرے اسباب کے ساتھ ایک اہم سبب نبی اکرم ﷺ کی دعا بھی تھی،دعا گناہوں کی بخشش،رفع درجات،دفع شراورحصول خیرکاموثرترین سبب ہے۔

جس نے دعا کوترک کیا اس نے اپنے اوپر بہت سے خیر کے دروازے بندکردیئے۔

امام غزالی کہتے ہیں: اگرتم سوال کرو: دعا کا کیا فائدہ ہے جبکہ تقدیراٹل ہے؟

توجاننا چاہئے کہ تقدیرہی کےقبیل سے دعاکےذریعہ بلاؤں کاٹلنا ہے،تو دعا بلاؤں کوٹالنے اوررحمتوں کوکھینچنے کا سبب ہے، جیسا کہ ڈھال تیروں کوروکنے کا سبب ہے،اور پانی زمین سے پودے نکلنے کا سبب ہے،پس جس طرح ڈھال تیروں کودفع کرتا ہے،اورڈھال اور تیردونوں ایک دوسرے کودفع کرتے ہیں،اسی طرح دعااورمصیبت دونوں ایک دوسرےکودفع کرتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی تقدیرپرایمان رکھنے کےشرائط میں سے یہ نہیں ہے کہ اسلحہ نہ اٹھائے جائیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَ أَسْلِحَتَهُمْ"[۱] (اور یہ لوگ بھی اپنے بچاؤ کا سامان اوراپنے ہتھیار(ساتھ) لیے رہیں) جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی تقدیر پر ایمان رکھنے کےشرائط میں سے یہ بھی نہیں ہے کہ زمین میں بیج ڈالنے کے بعدزمین کی سینچائی نہ کی جائے اور کہا جائے: اگر تقدیر میں پودا نکلنا ہوگا تو نکل جائے گا،اورنہیں نکلنا ہوگا تونہیں نکلے گا، بلکہ دنیا دارالاسباب ہے،یہاں اللہ تعالیٰ نے مسببات کواسباب سےمربوط کردیا ہے، یہی قضا اول ہے کہ پلک جھپکنے کی طرح یا اس سے بھی قریب تر ہے،اورمسببات کی تفصیل کواسباب کی تفصیلات پر بتدریج اورایک اندازہ سےترتیب دینا تقدیر ہے،اللہ تعالیٰ نے جوخیرمقدرکیا

---

(۱) حدیث:"ما على الأرض مسلم يدعوا لله بدعوة" کی روایت ترمذی(۵/۵٦٦ طبع الحلبی) نےحضرت عبادہ بن صامتؓ سے کی ہے،اور ترمذی نے کہا: حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) حدیث:"سلوا الله تعالى من فضله" کی روایت ترمذی(۵/۵٦۵ طبع الحلبی) نےحضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، ترمذی نے فرمایا: اسی طرح حماد بن واقد نے بھی حدیث کی روایت کی ہے،لیکن وہ حافظ نہیں ہیں،دیکھئے: إتحاف السادة المتقین مع الإحیاء۵/۳۰۔

(۱) سورۂ نساء/۱۰۲۔

ہے وہ بھی سبب کے ساتھ مقدر کیا ہے، اور جو شر مقدر کیا ہے، تو اس کو دور کرنے کے لئے بھی سبب مقدر کیا ہے، لہذا ان امور میں ان لوگوں کے نزدیک کوئی تناقض نہیں ہے جن کی نگاہ بصیرت کھلی ہوئی ہے۔

دعا کے فوائد میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بندہ اللہ کی بارگاہ میں دل کو حاضر کر کے دعا کرتا ہے، اور یہی عبادات کی انتہا ہے، اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الدعاء مخ العبادة"[۱] (دعا عبادت کا مغز ہے)۔

اکثر لوگوں کے دل اللہ کے ذکر کی طرف مائل نہیں ہوتے ہیں، ہاں جبکہ ناگزیر ضرورت پیش آجائے، یا کسی مصیبت میں مبتلا ہو جائیں تو اس وقت اللہ کو یاد کرتے ہیں، انسان کی طبیعت ہے کہ جب اس پر کوئی مصیبت آتی ہے اور کوئی شر لاحق ہوتا ہے تو وہ لمبی لمبی دعائیں کرنے لگتا ہے۔

انسان کو ضرورت دعا پر مجبور کرتی ہے، اور دعا دل کو بڑے تضرع، گریہ زاری اور بے مائیگی کے ساتھ اللہ کی طرف متوجہ کرتی ہے، اس طرح اللہ کا ذکر نصیب ہو جاتا ہے، جو عبادتوں میں سب سے بڑھا ہوا اور افضل ہے، اسی وجہ سے سب سے زیادہ انبیاء مصیبتوں سے دوچار ہوئے پھر اولیاء، پھر اس کے بعد، پھر اس کے بعد، درجہ بدرجہ، کیونکہ بلاء وآزمائش دلوں کو احتیاج وتضرع اور بڑے خشوع وخضوع سے اللہ کی طرف پھیرتی ہے، اللہ کو بھولنے نہیں دیتی ہے، اور مال داری اکثر انسان کے لئے باعث تکبر ہو جاتی ہے، کیونکہ انسان مال کو دیکھ کر سرکش و مستغنی ہو جاتا ہے[۲]۔

علامہ خطابی کہتے ہیں: اگر کوئی شخص پوچھے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "اُدْعُوْنِيْٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ"[۳] (مجھے پکارو میں تمہاری درخواست قبول کروں گا) کی کیا تاویل ہوگی، جبکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسا وعدہ ہے جس کو پورا کرنا اللہ پر لازم ہے، اس کے خلاف کرنا درست نہیں؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں مشیت الٰہی مضمر ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُوْنَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُوْنَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ"[۱] (نہیں بلکہ خاص اسی کو پکارو گے، پھر جس (مصیبت کے ہٹانے) کے لئے اسے پکارتے ہو، وہ چاہے تو اسے دور بھی کر دے)۔

بعض اوقات لفظ عام وارد ہوتا ہے اور مراد خاص ہوتی ہے، اور وہی دعا قبول ہوتی ہے جو تقدیر کے مطابق ہوتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ ہر دعا کرنے والے کی دعا قبول ہونے کے اثرات ظاہر نہیں ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ خاص نوع کی دعا کی قبولیت کا تذکرہ آیت میں ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ استجابت کا معنی یہ ہے کہ دعا کرنے والے کو دعا کا عوض ملتا ہے، لیکن بعض اوقات مطلوب حاصل ہو جاتا ہے جس کے لئے دعا کی تھی، جبکہ دعا تقدیر کے موافق واقع ہوئی ہو، اور اگر دعا تقدیر کے موافق نہ ہو، تو دلی سکون اور شرح صدر حاصل ہوتا ہے، اور صبر وتحمل اور استقامت آسان ہو جاتی ہے، بہر حال! دعا سودمند ہوتی ہے، مذکورہ ساری شکلیں استجابت ہی کے قبیل سے ہیں[۲]۔

دعا کے آداب:

۸- الف- داعی (دعا مانگنے والے) کا کھانا پینا رہنا سہنا لباس و پوشاک اور رہائش بلکہ جو بھی اس کے پاس ہے سب حلال ہوں[۳]

(۱) حدیث: "الدعاء مخ العبادة" کی تخریج فقرہ نمبر ۶ میں گذر چکی ہے۔
(۲) احیاء علوم الدین ۱/ ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۹ طبع الاستقامہ بالقاہرہ۔
(۳) سورۂ غافر/ ۶۰۔

(۱) سورۂ أنعام/ ۴۱۔
(۲) شان الدعاء للخطابی رص ۱۲، ۱۳ دمشق دار المامون للتراث۔
(۳) إحیاء علوم الدین للغزالی ۱/ ۳۱۲ اور اس کے بعد کے صفحات، البرکۃ فی فضل السعی والحرکۃ ۳/ ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الذاکرین رص ۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "أيها الناس : إن الله تعالىٰ طيب لايقبل إلا طيبا، وإن الله أمر المؤمنين بما أمربه المرسلين" (اے لوگو! بیشک اللہ تعالیٰ پاکیزہ ہے، پاک چیز ہی قبول فرماتا ہے اور بیشک اللہ نے اہل ایمان کو اسی بات کا حکم دیا ہے جس کا حکم رسولوں کو دیا ہے)، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحاً" [۱] (اے پیغمبرو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور نیک عمل کرو)، ایک جگہ ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُلُوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَارَزَقْنَاكُمْ" [۲] (اے ایمان والو! پاک چیزوں میں سے جو ہم نے تمہیں دے رکھی ہیں کھاؤ پیو)، پھر آگے ذکر فرمایا: "الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء، ياربّ، ياربّ، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغُذّي بالحرام، فأنى يستجاب لذلک" [۳] (ایک شخص لمبا سفر کرتا ہے، پراگندہ بال اور غبار آلود ہوتا ہے، اپنے ہاتھوں کو آسمان کی طرف بلند کرکے کہتا ہے اے میرے رب اے میرے رب، حالانکہ اس کا کھانا حرام، اس کا پینا حرام، اس کا لباس حرام اور اس کی پرورش حرام طریقہ پر ہوئی، بھلا اس کی دعا کیسے قبول ہوگی!)۔

ب- دعا کے لئے مناسب اوقات کا انتخاب کرے، جیسے سال میں یوم عرفہ، مہینوں میں ماہ رمضان، ہفتہ میں جمعہ کا روز، اور رات کے اوقات میں سے سحر کا وقت، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَبِالْأَسْحَارِهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ" [۴] (اور اخیر شب میں استغفار کیا کرتے تھے)، اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ينزل الله تعالىٰ كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفرله" [۱] (جب رات کا آخری تہائی حصہ باقی رہتا ہے تو اللہ تعالیٰ دنیاوی آسمان پر نازل ہوتے ہیں، اور کہتے ہیں کون ہے جو مجھ سے مانگے میں اس کی دعا قبول کروں، کون ہے جو مجھ سے سوال کرے، میں اس کو عطا کروں، اور کون ہے جو مجھ سے بخشش کا طالب ہو میں اسے بخش دوں)۔

ج- صحیح اور مبارک حالات کو غنیمت جانے، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: "إن أبواب السماء تفتح عند زحف الصفوف في سبيل الله تعالىٰ، وعند نزول الغيث، وعند إقامة الصلوات المكتوبة، فاغتنموا الدعاء فيها" (جہاد میں لشکروں کی صفیں (دشمنوں کی طرف) بڑھتے وقت، بارش ہوتے وقت، اور فرض نمازوں کی ادائیگی کے وقت آسمان کے دروازے کھول دیے جاتے ہیں، اس وقت کی دعا کو غنیمت جانو)، مجاہد کا بیان ہے: نماز بہترین اوقات میں رکھی گئی ہے، لہذا نمازوں کے بعد ضرور دعا کا اہتمام کرو، آپ ﷺ نے فرمایا: "لايرد الدعاء بين الأذان والإقامة" [۲] (اذان اور اقامت کے درمیان دعا رد نہیں ہوتی) نیز رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "الصائم لاترد دعوته" [۳] (روزہ دار کی دعا رد نہیں ہوتی ہے)۔

(۱) سورۂ مؤمنون/۵۱۔
(۲) سورۂ بقرہ/۱۷۲۔
(۳) حدیث: "أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا" کی روایت مسلم (۲/۷۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) سورۂ ذاریات/۱۸۔

(۱) حدیث: "ينزل الله كل ليلة إلى السماء الدنيا......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۲۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۵۲۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔
(۲) حدیث: "لا يرد الدعاء بين الأذان والإقامة" کی روایت ابوداؤد (۱/۳۵۸، ۳۵۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے حدیث کو حسن قرار دیا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۲/۱۳۵ طبع المنیریہ) میں ہے۔
(۳) حدیث: "الصائم لا ترد دعوته" کی روایت ترمذی (۵/۵۷۸ طبع

حقیقت میں اوقات کے شرف وبرکت کا تعلق حالات کے شرف وبرکت سے بھی ہے، اس لئے کہ سحر کا وقت دل کے صاف وشفاف ہونے، وساوس سے اس کے خالی ہونے اور ذہنی سکون کا وقت ہے، یوم عرفہ اور یوم جمعہ ارادوں کی یکسوئی اور دلوں کا اللہ کی رحمت کے کھینچنے پر ایک دوسرے کا تعاون کرنے کا وقت ہے، اوقات کے شرف کے اسباب میں سے ایک سبب یہ بھی ہے، اس کے علاوہ اور بھی اسرار ورموز ہیں، جن پر انسان آگاہ نہیں، نیز سجدہ کی حالت میں دعا کے قبول ہونے کی زیادہ امید ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**أقرب مایکون العبد من ربه عزوجل وهو ساجد فأكثروا الدعاء**"[1] (جب بندہ سجدہ ریز ہوتا ہے تو اپنے رب کریم سے زیادہ قریب ہوتا ہے، لہذا اس حالت میں رب سے خوب دعا کیا کرو)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا، فأما الركوع فعظموا فيه الرب تعالىٰ، و أما السجود فاجتهدوا في الدعاء فقمن أن يستجاب لكم**"[2] (مجھے رکوع اور سجدہ میں قرآن کی تلاوت سے روکا گیا تھا، لہذا رکوع میں رب کریم کی عظمت کا ذکر کرو، اور دوران سجدہ دعا میں کوشش کرو، اور تمہارے سجدہ کی دعا قبولیت کے لائق ہے)۔

د- قبلہ رو ہوکر دعا کرے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اتنا بلند کرے کہ بغلوں کی سفیدی نظر آنے لگے، حضرت جابر بن عبد اللہؓ

= الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے ترمذی نے کہا: حدیث حسن ہے۔

(۱) حدیث: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد" کی روایت مسلم (۱/ ۳۵۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إني نهيت أن أقرأ القرآن راكعا" کی روایت مسلم (۱/ ۳۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

روایت کرتے ہیں: "**أن رسول الله ﷺ أتى الموقف بعرفة واستقبل القبلة ولم يزل يدعو حتى غربت الشمس**"[1] (رسول اللہ ﷺ میدان عرفہ آئے اور قبلہ رو ہو گئے اور مسلسل دعا کرتے رہے یہاں تک کہ سورج غروب ہو گیا)، حضرت سلمانؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا**"[2] (کہ تمہارا رب صاحب حیا اور صاحب کرم ہے، جب بندہ دعا کے لئے اس کی بارگاہ میں ہاتھ اٹھاتا ہے تو اس کو حیا آتی ہے کہ وہ بندے کے ہاتھوں کو خالی واپس کردے)، حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ: "**أنه رأى رسول الله ﷺ يرفع يديه في الدعاء حتى يرى بياض إبطيه**"[3] (انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دعا میں ہاتھوں کو اٹھاتے ہوئے دیکھا یہاں تک کہ آپ ﷺ کی بغلوں کی سفیدی نظر آنے لگی)۔

ھ- دعا کے آخر میں دونوں ہاتھ اپنے چہرے پر پھیرے، حضرت عمرؓ روایت کرتے ہیں: "**كان رسول الله ﷺ إذا مد يديه في الدعاء لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه**"[4] (رسول اللہ

(۱) حدیث جابر: "أن رسول الله ﷺ أتى الموقف بعرفة" کی روایت مسلم (۲/ ۸۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے، البتہ "یدعوہ" کا لفظ مسلم میں نہیں ہے، نسائی (۵/ ۲۵۴) نے اسامہ بن زیدؓ سے روایت میں "یدعو" کا اضافہ کیا ہے۔ امام عراقی کا بیان ہے کہ حدیث کے رجال ثقہ ہیں، جیسا کہ عراقی کی تخریج احادیث احیاء علوم الدین (۱/ ۳۱۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) حدیث: "إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۶) میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث انس: "أنه رأى رسول الله ﷺ يرفع يديه في الدعاء" کی روایت مسلم (۲/ ۶۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "كان رسول الله ﷺ إذا مد يديه في الدعاء لم يردهما" کی روایت ترمذی (۵/ ۴۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، عراقی نے تخریج احیاء علوم الدین (۱/ ۳۱۳) میں حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ﷺ جب بھی دعا کے لئے ہاتھ پھیلاتے تو ان کو نیچے کرنے سے پہلے منہ پر پھیر لیتے تھے)، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "کان ﷺ **إذا دعا ضم كفيه وجعل بطونهما مما يلي وجهه**"[1] (رسول اللہ ﷺ جب دعا فرماتے تو دونوں ہتھیلیوں کو ملاتے اور ہتھیلیوں کے اندرون کو اپنے چہرہ مبارک کی طرف کرتے)۔

دعا میں ہاتھ کی یہی ہیئت ہوگی، نگاہ کو آسمان کی طرف نہیں اٹھائے گا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**لينتهين أقوام عن رفعهم أبصارهم عند الدعاء في الصلاة إلى السماء أو لتخطفن أبصارهم**"[2] (نماز میں دعا کے وقت ضرور بضرور لوگ اپنی نگاہوں کو آسمان کی طرف اٹھانے سے باز آجائیں یا پھر ان کی نگاہیں اچک لی جائیں گی)۔

و- دعا میں آواز پست ہو، یعنی سر اور جہر کے درمیان ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً**"[3] (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)، نیز حضرت ابوموسیٰ اشعری سے روایت ہے کہ رسول اللہ کے ساتھ ہم لوگ مدینہ پہنچے، جب مدینہ کے قریب آئے تو آپ ﷺ نے اللہ اکبر کہا، لوگوں نے بھی اللہ اکبر کہا اور آوازیں بلند کیں، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: "**يا أيها الناس : اربعوا على أنفسكم، إنكم ليس تدعون أصم ولا غائبا، إنكم تدعون سميعا قريبا، والذي تدعون أقرب إلى أحدكم من عنق راحلة أحدكم**"[1] (اے لوگو! اپنے آپ پر رحم کرو، تم جسے پکار رہے ہو وہ نہ بہرا ہے اور نہ کہیں دور ہے، وہ تو قریب ہی ہے اور خوب سنتا بھی ہے، جسے تم لوگ پکار رہے ہو وہ تم میں سے ہر ایک سے تمہاری سواری کی گردن سے زیادہ قریب ہے)، حضرت عائشہؓ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "**ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها**"[2] (اور آپ نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھئے اور نہ (بالکل) چپکے چپکے پڑھئے) کی تفسیر دعا سے فرماتی ہیں: یعنی اپنی دعا نہ زور سے کرو اور نہ آہستہ، اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی زکریا علیہ السلام کی تعریف کے موقع پر فرمایا: "**إذ نادى ربه نداء خفيا**"[3] ((قابل ذکر ہے) وہ وقت جب انہوں نے اپنے پروردگار کو خفیہ طور پر پکارا)۔

ز- دعا میں مسجع کلمات کے تکلف سے اجتناب کرے، کیونکہ دعا کرنے والے کی حالت و کیفیت گڑگڑانے والے کی طرح ہونی چاہیے اور تکلف اس کے مناسب نہیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**سيكون قوم يعتدون في الدعاء**"[4] (عنقریب کچھ لوگ ایسے آئیں گے جو دعا میں زیادتی کریں گے)، حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "**أُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّخُفْيَةً إِنَّهُ لاَيُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ**" (اپنے پروردگار سے دعا کرو عاجزی کے ساتھ اور چپکے

---

(۱) حدیث: "کان ﷺ إذا دعا ضم كفيه وجعل بطونهما......" کی روایت طبرانی (۱۱/ ۴۳۵ طبع وزارۃ الأوقاف العراقیہ) نے کی ہے، عراقی نے حدیث کی سند کو تخریج إحیاء علوم الدین (۱/ ۳۱۳ طبع الحلبی) میں ضعیف بتایا ہے لیکن اس کے شواہد ہیں جو اسے قوت پہنچاتے ہیں۔

(۲) حدیث: "لينتهين أقوام عن رفعهم أبصارهم" کی روایت مسلم (۱/ ۳۲۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) سورۂ أعراف / ۵۵۔

(۱) حدیث: "يا أيها الناس، اربعوا على أنفسكم، إنكم ليس تدعون أصم ولا غائبا، إنكم تدعون سميعا قريبا، والذي تدعون أقرب إلى أحدكم من عنق راحلة أحدكم" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۱۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۷۶، ۲۰۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) سورۂ إسراء / ۱۱۰۔

(۳) سورۂ مریم / ۳۔

(۴) حدیث: "سيكون قوم يعتدون في الدعاء" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۲۷۱ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۵۴۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت عبداللہ بن مغفل سے کی ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

چپکے، بیشک وہ حد سے گزر جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)، اس آیت کے معنی کے بارے میں بعض حضرات کہتے ہیں: مسجع و مقفی عبارت کے تکلف کرنے والے کو اللہ ناپسند کرتا ہے، بہتر یہی ہے کہ ماثور دعاؤں سے تجاوز نہ کریں، کیوں دعا ماثور کو چھوڑ کر اپنے الفاظ میں دعا کرنے میں بندہ کبھی دعا میں حد سے تجاوز کر جاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ سے ایسی چیز کا طلبگار رہتا ہے جو اسکے حق میں مصلحت ومفاد کے خلاف ہوتی ہے، ہر ایک شخص اچھی دعا نہیں کرسکتا، صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے:"وانظر السجع من الدعاء فاجتنبه، فإني عهدت أصحاب رسول الله ﷺ لايفعلون إلا ذلک"[1] (دیکھو مسجع دعا سے اجتناب کرو، میں نے رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کو ایسا ہی کرتے دیکھا ہے)۔

ح- دعا کے وقت تضرع، خشوع، رغبت اور خوف ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَّ رَهَبًا"[2] (بیشک یہ(سب) نیک کاموں میں دوڑنے والے تھے اور ہم کو پکارتے رہتے تھے شوق اور خوف کے ساتھ)، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"أُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّخُفْيَةً"(اپنے پروردگار سے دعا کرو، عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے)۔

ط- دعا میں تیقن اور اجابت کا یقین ہو، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لايقولن أحدكم اللهم اغفرلي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت، ليعزم المسألة فإنه لامستكره له"[3]

(1) حدیث ابن عباس:"انظر السجع في الدعاء فاجتنبه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۱۳۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(2) سورۂ أنبیاء/۹۰۔

(3) حدیث:"لا يقولن أحدكم اللهم اغفرلي إن شئت......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/۱۳۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۲۰۶۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(تم میں سے کوئی ہرگز اس طرح دعا نہ کرے کہ اے اللہ اگر تو چاہے تو میری مغفرت فرمادے، اے اللہ اگر تو چاہے تو مجھ پر رحم کر، بلکہ قطعیت سے دعا کرے، اس لئے کہ اللہ کو کوئی مجبور کرنے والا نہیں)، نیز آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا دعا أحدكم فليعظم الرغبة فإن الله لايتعاظمه شيء"[1] (جب تم میں سے کوئی دعا کرے تو چاہئے کہ بڑی چیز کی دعا کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی چیز بھی دینا مشکل نہیں ہے)، نیز اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "ادعوالله و أنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أن الله عزوجل لايستجيب دعاء من قلب غافل"[2] (جب اللہ سے دعا کرو تو تمہیں اس کی قبولیت کا یقین ہونا چاہئے، اور یہ جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل دل سے دعا کو قبول نہیں کرتا)، سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں: کسی شخص کو وہ چیز دعا کرنے سے نہ روکے جو وہ اپنے بارے میں جانتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بدترین مخلوق ابلیس ملعون کی دعا قبول کی، ارشاد ہے:"قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّکَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ"[3] (بولا اے میرے پروردگار تو پھر مجھے مہلت دے حشر کے دن تک، (اللہ نے) فرمایا اچھا تو تجھے مہلت ہے)۔

ی- دعا میں الحاح ولجاجت ہو اور تین بار تکرار ہو، حضرت

(1) حدیث :"إذا دعا أحدكم فليعظم الرغبة فإن الله لا يتعاظمه شئ" کی روایت ابن حبان (الإحسان ۲/۱۲۷ طبع دارالکتب العلمیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم (۴/۲۰۶۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(2) حدیث:"ادعو الله وأنتم موقنون بالإجابة" کی روایت ترمذی (۵/۵۱۷ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/۴۹۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے ذہبی نے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس حدیث کی اسناد کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(3) سورۂ حجر/۳۶۔

ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: آپ ﷺ جب دعا کرتے تو تین بار کلمات دعا کہتے، اور جب سوال کرتے تو تین بار سوال کرتے [۱]۔

ک- قبولیت دعا میں دیر تصور نہ کرے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**يستجاب لأحدكم مالم يعجل، يقول قد دعوت فلم يستجب لي: فإذا دعوت فاسأل الله كثيرا فإنک تدعو كريما**" [۲] (تم میں سے کسی کی دعا اس وقت تک قبول ہوتی رہتی ہے جب تک کہ عجلت کا معاملہ نہ کرے، اس طور پر کہ وہ کہے میں نے دعا کی اور میری دعا قبول نہ ہوئی، جب دعا مانگو تو اللہ تعالیٰ سے خوب مانگو، کیونکہ تم رب کریم سے مانگ رہے ہو)۔

ل- اللہ تعالیٰ کے ذکر وثنا کے بعد رسول اللہ ﷺ پر درود شریف بھیجنے سے دعا شروع کرے اور اسی سب پر دعا ختم کرے، اس لئے کہ حضرت فضالہ بن عبید سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو نماز میں دعا کرتے ہوئے سنا کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی تعریف بیان نہیں کی اور نہ ہی نبی کریم ﷺ پر درود بھیجا، آپ ﷺ نے فرمایا: "**عجل هذا**" (اس شخص نے جلدی کی) پھر اس کو بلایا اور اس سے یا دوسرے سے کہا: "**إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله والثناء، ثم يصلي على النبي ﷺ، ثم يدعو بما شاء**" [۳] (جب تم میں سے کوئی دعا کرے، تو چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف وثنا سے شروع کرے، پھر نبی کریم ﷺ پر درود بھیجے، اس کے بعد جو چاہے دعا کرے)، دعا کو اللہ کی حمد و درود پر ختم کرنے کی دلیلیں یہ ہیں: اللہ پاک کا ارشاد ہے: "**وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ**" [۱] (اور ان کی آخری بات ہوگی کہ ساری تعریف اللہ کے لئے ہے جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے)، حدیث شریف میں ارشاد نبوی ہے: "**لاتجعلوني كقدح الراكب يجعل ماء ه في قدحه، فإن احتاج إليه شربه، و إلا صبه، اجعلوني في أول كلامكم و أوسطه وآخره**" [۲] (مجھے تم لوگ سوار کے پیالہ کی طرح مت بناؤ کہ وہ اپنا پانی اپنے پیالے میں رکھ لیتا ہے، اگر ضرورت پڑی تو پی لیا ورنہ بہا دیا، مجھے اپنے کلام کے آغاز، درمیان اور آخر میں رکھو)۔

م- باطنی ادب ہی قبولیت دعا کے باب میں اصل ہے: گناہوں سے توبہ، لوگوں کے حقوق کی واپسی اور پوری توجہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع اور انابت، یہی چیزیں قبولیت دعا کے قریبی اسباب ہیں۔

دعا میں نیک اعمال کا وسیلہ:

۹- جو کوئی کسی مصیبت کا شکار ہو جائے، اس کو چاہئے کہ اپنے نیک عمل کے واسطہ سے دعا کرے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے مستفاد ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "**انطلق ثلاثة نفر ممن كان قبلكم حتى آواهم المبيت إلى غار فدخلوه، فانحدرت صخرة من الجبل**

---

(۱) حدیث: "كان عليه السلام إذا دعا دعا ثلاثا" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "يستجاب لأحدكم مالم يعجل" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۱۴۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۹۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۶۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، ابن حجر نے اسے صحیح قرار دیا ہے، جیسا کہ الفتوحات الربانیہ (۳/ ۶۲ طبع المنیریہ) میں ہے۔

(۱) سورۂ یونس/ ۱۰۔

(۲) حدیث: "لا تجعلوني كقدح الراكب......" کی روایت ابن النجار نے ذیل تاریخ بغداد میں، جیسا کہ کنز العمال (۱/ ۵۰۹ طبع الرسالہ) میں ہے، حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

فسدت عليهم الغار، فقالوا: إنه لاينجيكم من هذه الصخرة إلا أن تدعوا الله بصالح أعمالكم، قال رجل منهم......"(تم سے پہلے لوگوں میں سے تین آدمی چلے، یہاں تک کہ رات ہوگئی اورانہوں نے ایک غار میں پناہ لی، پہاڑ پر سے ایک چٹان گری اوران لوگوں کے غارکو بندکردیا، ان لوگوں نے کہا: اس چٹان سے تم لوگوں کو نجات نہیں مل سکتی، مگر یہ کہ تم لوگ اپنے اپنے نیک اعمال کے توسل سے اللہ سے دعا کرو، ان میں سے ایک شخص نے کہا:......)حدیث لمبی ہے، اس سے پہلے (توسل فقرہ/۷) کے ضمن میں پوری حدیث گذرچکی ہے[1]۔

دعامیں تعمیم:

۱۰-عمومی دعا کرنا مستحب ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے حضرت علیؓ سے فرمایا[2]"یاعلی عمم"[3](اے علی عمومی دعا کرو)، ایک دوسری حدیث میں ہے:"من صلی صلاة لم یدع فیها للمؤمنین والمؤمنات فهي خداج"[4](جوشخص نماز پڑھے اوراس میں مومن مردوں وعورتوں کے لئے دعا نہ کرے، تووہ نماز ناقص ہے)، ایک تیسری حدیث ہے:"أنه سمع رجلاً يقول: اللهم اغفرلی، فقال: ویحک لو عممت لاستجیب لک"[1](آپ ﷺ نے کسی کو یہ کہتے ہوئے سنا: اے اللہ میری مغفرت فرما: اس پرآپ ﷺ نے فرمایا: تمہارا ناس ہو، اگرتم عمومی دعا کئے ہوتے توتمہاری دعا قبول ہوگئی ہوتی)۔

دعامیں زیادتی:

۱۱-اللہ تعالی نے دعا میں زیادتی سے منع کیا ہے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"أُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَّخُفْيَةً إِنَّهُ لاَيُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ"[2](اپنے پروردگار سے دعا کروعاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے بیشک وہ حد سے نکل جانے والوں کو پسندنہیں کرتا)، حدیث میں آیا ہے: "سيكون قوم يعتدون في الدعاء"[3](عنقریب کچھ لوگ ایسے آئیں گے جودعامیں زیادتی کریں گے)۔

علامہ قرطبی کا بیان ہے: معتدی وہ ہے جو حد سے تجاوز کرنے والا ہو، اورممنوعات شرع کا ارتکاب کرنے والا ہو، اورتعدی کرنے والے اپنی تعدی کے اعتبار سے متفاوت ہوتے ہیں، نیز انہوں نے کہا: دعا میں حد سے تجاوز کرنے کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں: اول: بہت زیادہ چیخ کر دعا کرنا، دوم: یہ دعا کرنا کہ نبی کا مقام اسے حاصل ہوجائے، یا محال شئ کی دعا کرنا اوراسی کے مانند اوربھی زیادتیاں ہیں، سوم: معصیت کی دعا کرنا، وغیرہ[4]۔

ابن عابدین نے فرمایا: ہمیشہ کے لئے عافیت کی دعا حرام ہے، اسی طرح ایسی چیز کی دعا کرنا جو عادۃً محال ہوجیسے آسمان سے مائدہ

(۱) حدیث:"انطلق ثلاثة نفر ممن كان قبلكم"کی روایت بخاری (الفتح ۴/۴۴۹ طبع السلفیہ)اورمسلم (۴/۲۰۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے، نیز دیکھئے: الاذکارص ۶۱۲ طبع دارابن کثیر دمشق۔

(۲) کشاف القناع ۱/۳۶۷۔

(۳) حدیث:"یا علی عمم......" صاحب کشاف القناع (۱/۳۶۵ طبع عالم الکتب) نے اسے ذکرکیا ہے، لیکن حدیث کی کس کتاب سے لیا ہے، اس کوذکر نہیں کیا، اور نہ ہمیں اپنے پاس موجود ہ حدیث کے مراجع میں سے کسی میں ملی۔

(۴) حدیث: "من صلى صلاة لم يدع فيها للمؤمنين......" ہمیں اپنے پاس موجودہ حدیث کے مصادر میں نہیں ملی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۵۰ طبع بولاق، اورحدیث:"لو عممت لاستجیب لک"، ہمیں اپنے پاس موجودہ حدیث کے مصادر میں نہیں ملی۔

(۲) سورۂ أعراف/۵۵۔

(۳) حدیث:"سيكون قوم يعتدون في الدعاء "کی تخریج (فقرہ نمبر۸) میں گذرچکی ہے۔

(۴) تفسیر القرطبی ۷/۲۲۶۔

یعنی دسترخوان کے اترنے کی دعا، ہوا میں سانس لینے سے استغنا کی دعا اور درخت کے علاوہ سے پھل کی دعا حرام ہے، جس طرح کفار کے لئے مغفرت کی دعا حرام ہے (۱)۔

ماثور اور غیر ماثور دعا کا حکم:

۱۲- جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ دنیوی اور اخروی ہر طرح کی دعا مانگنا جائز ہے، لیکن ماثور دعا غیر ماثور سے افضل ہے (۲)۔

نماز میں دعا:

۱۳- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز کے قعدہ اخیرہ میں درود شریف کے بعد قرآن یا حدیث کے مشابہ الفاظ سے دعا کرنا مسنون ہے، کلام الناس کے مشابہ الفاظ سے دعا کرنا درست نہیں ہے، جیسے یوں کہے: "أللهم زوجني فلانة" اے اللہ میری فلاں عورت سے شادی کرادے، یا "اعطني كذا من الذهب والفضة والمناصب" (اے اللہ مجھے اتنا سونا و چاندی اور عہدے عطا فرما)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نماز میں تشہد کے بعد اور سلام سے پہلے دین اور دنیا کی بھلائی کی دعا مانگنا مسنون ہے، کسی حرام شئ، یا محال چیز، یا معلق چیزوں کی دعا مانگنا جائز نہیں ہے، اگر ان میں سے کسی کی دعا مانگی تو نماز باطل ہوجائے گی، البتہ افضل یہی ہے کہ ماثور دعا مانگی جائے (۳)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۵۰ طبع بولاق۔
(۲) روضۃ الطالبین للنووی ۱/ ۲۶۵، أسنی المطالب ۱/ ۱۶۲۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۵۱، نہایۃ المحتاج للرملی ۱/ ۵۱۱، مواہب الجلیل وکشاف القناع ۱/ ۳۶۰، ۳۶۱، روضۃ الطالبین للنووی ۱/ ۳۶۵، أسنی المطالب ۱/ ۱۶۶، حاشیۃ الشرقاوی ۱/ ۳۱۱، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۷۲، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۵، الدسوقی ۱/ ۲۵۲، ۲۳۲، البدائع ۱/ ۲۱۳، قلیوبی ۱/ ۱۶۸۔

اہل فضل سے دعا کے لئے کہنا:

۱۴- اہل فضل سے دعا کے لئے کہنا مستحب ہے، گو طالب (دعا طلب کرنے والا) مطلوب منہ (جس سے دعا کا مطالبہ ہو) سے افضل ہو (۱) حضرت عمرؓ بن الخطاب سے روایت ہے کہ میں نے عمرہ کے لئے نبی کریم ﷺ سے اجازت چاہی، انہوں نے اجازت دینے کے بعد فرمایا: "لا تنسنا يا أخيّ من دعائك" (۲) (اے میرے بھائی اپنی دعا میں ہمیں نہ بھولنا) حضرت عمرؓ کہتے ہیں: اس جملہ سے مجھے اتنی خوشی ہوئی کہ اگر اس جملہ کے بدلہ پوری دنیا مل جاتی تو بھی مجھے اتنی خوشی نہ ہوتی۔

غائبانہ دعا کی فضیلت:

۱۵- اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَالَّذِيْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْإِيْمَانِ" (۳) (اور ان لوگوں کا (بھی حق ہے) جو ان کے بعد آئے (اور وہ) کہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے ہیں)، دوسرے مقام پر اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ" (۴) (اپنی خطا کی معافی مانگتے رہئے اور سارے ایمان والوں اور ایمان والیوں کے لئے بھی)، اللہ تعالی ابراہیمؑ کے بارے میں خبر دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "رَبَّنَا اغْفِرْلِيْ وَلِوَالِدَيَّ

(۱) الأذکار رص ۲۱۵۔
(۲) حدیث: "لا تنسنا يا أخي من دعائك" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۶۹ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں ایک راوی ضعیف ہے جس کے حالات میزان الاعتدال للذہبی (۳/ ۳۵۳، ۳۵۴ طبع الحلبی) میں ہیں۔
(۳) سورۂ حشر ۱۰۔
(۴) سورۂ محمد ۱۹۔

وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ يَوْمَ يَقُوْمُ الْحِسَابُ"[۱] (اے ہمارے پروردگار میری مغفرت کردے اور میرے والدین کی اور ایمان والوں کی، جس روز حساب وکتاب قائم ہو)، حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں خبر دیتے ہوئے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "رَبِّ اغْفِرْلِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ"[۲] (اے میرے پروردگار مجھے بخش اور میرے ماں باپ کو، اور جو بھی میرے گھر میں داخل ہو، بحیثیت مومن کے اور کل ایمان والوں اور ایمان والیوں کو)۔

حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کوفرماتے سنا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**ما من عبد مسلم يدعو لأخيه بظهر الغيب إلا قال الملك ، ولك بمثل**" [۳] (جب بھی کوئی مسلمان اپنے بھائی کی عدم موجودگی میں اس کے لئے دعا کرتا ہے تو فرشتہ کہتا ہے، تمہارے لئے بھی اسی کے مثل ہو)، دوسری روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے: "**دعوة المرء المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة ، عند رأسه ملك موكل كلما دعا لأخيه بخير ، قال الملك الموكل به : آمين ولك بمثل**"[۴] (مومن کی عدم موجودگی میں اگر اس کا کوئی بھائی دعا کرتا ہے، تو وہ مقبول ہوتی ہے، اور دعا کرنے والے کے ساتھ ایک فرشتہ متعین کردیا جاتا ہے، جب وہ اپنے بھائی کے لئے دعا کرتا ہے، تو مقرر فرشتہ اس کی دعا پر آمین کہتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ تمہارے لئے بھی اسی کے مثل ہو)۔

(۱) سورۂ ابراہیم /۴۱۔
(۲) سورۂ نوح /۲۸۔
(۳) حدیث: "ما من عبد مسلم يدعو لأخيه بظهر الغيب......" کی روایت مسلم (۴/۲۰۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۴) حدیث: "دعوة المرء المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة" کی روایت مسلم (۴/۲۰۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن أسرع الدعاء إجابة دعوة غائب لغائب**"[۱] (سب سے زیادہ جلد مقبول ہونے والی دعا وہ ہے جو ایک غائب شخص دوسرے غائب کے حق میں کرتا ہے)۔

حسن سلوک کرنے والے کے حق میں دعا:

۱۶- رسول اللہ ﷺ نے ارشادفرمایا: "**من صنع إليه معروف فقال لفاعله : جزاك الله خيرا ، فقد أبلغ في الثناء**"[۲] (جس کے ساتھ بھلائی کا برتاؤ کیا گیا اس نے بھلائی کرنے والے سے کہا: اللہ تمہیں بہتر بدلہ عطا کرے، تو اس نے خوب تعریف کی)۔

ایک دوسری حدیث میں آپ ﷺ نے ارشادفرمایا: "**من صنع إليكم معروفا فكافئوه ، فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأ تموه**"[۳] (جو تمہارے ساتھ بھلائی کرے تو تم اس کا بدلہ دو، اور اگر تم بدلہ دینے کے لئے کچھ نہ پاؤ، تو اس کے لئے دعا کرو یہاں تک کہ تم سمجھنے لگو کہ تم نے بدلہ چکادیا)۔

بھلائی کرنے کی صورت میں ذمی کے حق میں دعا:

۱۷- امام نووی کا بیان ہے: جس طرح کفار کے لئے مغفرت اور

(۱) حدیث: "إن أسرع الدعاء إجابة دعوة غائب لغائب......" کی روایت ابوداؤد (۲/۱۸۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/۳۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے سند کو ضعیف قرار دیا ہے۔
(۲) حدیث: "من صنع إليه معروف فقال لفاعله جزاك الله خيرا......" کی روایت ترمذی (۴/۳۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے کی ہے، ترمذی نے کہا: حدیث حسن اور جید ہے۔
(۳) حدیث: "من صنع إليكم معروفا فكافئوه" کی روایت ابوداؤد (۲/۳۱۰ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/۴۱۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اور حاکم نے حدیث کو صحیح قرار دیا اور امام ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

اس جیسی دعا کرنی درست نہیں ہے، اسی طرح ذمی کے لئے بھی جائز نہیں ہے، البتہ ہدایت، جسمانی صحت وعافیت اور اس جیسی دعا دینی درست ہے[(۱)]۔

کیونکہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "استسقى النبي ﷺ، فسقاه يهودي ، فقال له النبي ﷺ "جملک الله" فما رأى الشيب حتى مات"[(۲)] (نبی کریم ﷺ نے پانی طلب فرمایا، تو ایک یہودی نے پانی پلایا، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تمہیں خوبصورت رکھے، اس یہودی کے بال وفات تک سفید نہیں ہوئے)۔

اپنے اوپر یا دوسرے مسلمانوں پر ظلم کرنے والے کے خلاف بددعا:

۱۸- اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ "[(۳)] (اللہ منھ پھاڑ کر برائی کرنے کو (کسی کے لئے بھی) پسند نہیں کرتا سوا مظلوم کے)، (اس آیت کی تفسیر میں) علامہ قرطبی لکھتے ہیں: ظاہر آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مظلوم کے لئے ظالم سے بدلہ لینا جائز ہے، البتہ اگر ظالم مومن ہو تو درمیانہ روی سے کام لے، جیسا کہ حسنؒ نے فرمایا، اور اگر کافر ہے، تو زبان کو بے لگام چھوڑ سکتا ہے، اور ہلاکت وغیرہ کی جو چاہے بددعا کرے، جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے بددعا فرمائی: "اللهم اشدد وطأتک على مضر، اللهم اجعلها عليهم سنين کسني يوسف"[(۱)] (اے اللہ قبیلہ مضر کو بری طرح سے کچل دے، اور اے اللہ انہیں یوسفؑ کی خشک سالی کی طرح خشک سالی سے دوچار کردے)، "اللهم عليک بفلان وفلان سماهم"[(۲)] (اے اللہ فلاں اور فلاں (نام لے کر فرمایا) ان پر عذاب نازل فرما)، اگر کوئی علانیہ ظلم کرنے والا ہو تو علی الاعلان اس کے لئے بددعا کرنی جائز ہے، اس کی عزت وآبرو، جسم اور مال محترم ومحفوظ نہیں ہیں، چنانچہ حضرت عائشہ سے امام ابوداؤد نے نقل کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی کوئی چیز چوری ہوگئی، وہ بددعا دینے لگیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا تسبخي عنه"[(۳)] (تم بددعا کے ذریعہ اس کی سزا میں تخفیف نہ کرو)۔

امام نووی کہتے ہیں: یہ باب بہت وسیع ہے، اس کے جواز پر بکثرت حدیث وقرآن کے نصوص موجود ہیں، اسی طرح امت کے اسلاف واخلاف کے افعال بھی شاہد ہیں، اللہ سبحانہ وتقدس نے انبیاء علیہم الصلوات والسلام کی بددعائیں قرآن مجید میں بہت سے مقامات پر ذکر کی ہیں، جو انہوں نے کافروں کے حق میں کی تھیں[(۴)]۔

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جنگ احزاب کے موقع پر فرمایا تھا: "ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا كما حبسونا وشغلونا عن الصلاة الوسطى"[(۵)] (اللہ تعالی ان کی

---

(۱) الاذکار رص ۴۹٦۔

(۲) حدیث: "استسقى النبي ﷺ، فسقاه يهودي" کی روایت ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ (رص ۱۴۳ طبع دار البیان) میں کی ہے اور اس میں ایک ضعیف راوی ہیں ۔ ان کے حالات کے بارے میں ملاحظہ ہو: میزان الاعتدال للذہبی (۱ر ۲۷۳ طبع الحلبی)۔

(۳) سورۂ نساء ر ۱۴۸۔

(۱) حدیث: "اللهم اشدد وطأتک على مضر" کی روایت بخاری (الفتح ۲ر ۴۹۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "اللهم عليک بفلان وفلان" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰٦ر ۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

(۳) القرطبی ٦ر ۲۔

حدیث: "لا تسبخي عنه " کی روایت ابوداؤد (۲ر ۱٦۸ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند میں انقطاع ہے۔

(۴) الأذکار رص ۴۷۹۔

(۵) حدیث: "ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا" کی روایت بخاری (الفتح

قبر اور گھروں کو آگ سے بھر دے جیسا کہ انہوں نے ہمیں محبوس رکھا اور نماز وسطی (عصر کی نماز) نہیں پڑھنے دی)۔

حضرت سلمہ بن اکوع ؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے بائیں ہاتھ سے کھایا، آپ ﷺ نے فرمایا: **"کل بیمینک"** (دائیں ہاتھ سے کھاؤ)، اس نے کہا: دائیں ہاتھ سے کھانے کی استطاعت نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: **"لا استطعت"** (یعنی تم قادر نہیں ہوگے)، اس شخص کو تعمیل حکم سے کبر ہی نے روکا تھا، حضرت سلمہ بن اکوع ؓ کہتے ہیں: اس کے بعد وہ اپنا ہاتھ منہ تک نہیں اٹھا سکا۔

امام نووی کہتے ہیں: یہ شخص بُسر (باء کے ضمہ اور سین مہملہ کے ساتھ) ابن راعی العیر الاشجعی، صحابی ہیں، حدیث سے معلوم ہوا کہ شرعی حکم کی خلاف ورزی کرنے والے کے حق میں بد دعا دینی جائز ہے (۱)۔

حضرت جابر بن سمرہ سے روایت ہے کہ کوفہ والوں نے حضرت سعد بن ابی وقاص ؓ کے بارے میں حضرت عمر فاروق ؓ سے شکایت کی، اس پر حضرت عمر ؓ نے ان کو معزول کر دیا، اور دوسرے کو والی بنا دیا، اور پوری حدیث ذکر کی یہاں تک کہ راوی کا بیان ہے: حضرت عمر نے ان کے ساتھ کچھ لوگوں کو یا ایک شخص کو کوفہ روانہ کیا، تاکہ وہ حضرت سعد بن ابی وقاص ؓ کے بارے میں تحقیقات کرے، انہوں نے ہر مسجد میں جا کر لوگوں سے دریافت کیا، سبھوں نے حضرت سعد بن ابی وقاص ؓ کی تعریف کی، یہاں تک کہ وہ بنو عبس کی مسجد آئے اور لوگوں سے پوچھا، ایک شخص کھڑا ہوا جس کا نام اسامہ بن قتادہ اور کنیت ابو سعدہ تھی، اس نے کہا: جب آپ نے ہم سے قسم لے کے پوچھا ہے تو حضرت سعد ؓ سریہ (فوجی دستہ) کے ساتھ نہیں نکلتے ہیں، برابر مال تقسیم نہیں کرتے ہیں، اور انصاف سے فیصلہ نہیں کرتے ہیں، اس پر حضرت سعد نے کہا: میں ضرور تین بد دعائیں کروں گا: اے اللہ! اگر یہ تیرا بندہ کذب بیانی سے کام لے رہا ہے، محض شہرت وریا کے لئے کھڑا ہوا ہے تو اس کی عمر لمبی فرما، اس کے فقر واحتیاج کو بڑھا دے، اور فتنہ سے دوچار کر دے، روایت میں آتا ہے: اس کے بعد اس نے لمبی عمر پائی اور وہ کہتا تھا، بوڑھا آزمائش کا شکار ہے، جسے حضرت سعد ؓ کی بد دعا لگ گئی، حضرت جابر بن سمرہ ؓ سے روایت کرنے والے حضرت عبد الملک بن عمیر الراوی کہتے ہیں: میں نے اس کے بعد اس شخص کو دیکھا ہے، اس کے ابرو درازئ عمر کی وجہ سے اس کی دونوں آنکھوں پر آگئے تھے، اور وہ راستہ چلتے دوشیزاؤں کو چھیڑتا اور انہیں آنکھیں مارتا تھا۔

عروہ بن زبیر سے روایت ہے کہ حضرت سعید بن زید ؓ سے اروی بنت اوس (ایک روایت کے مطابق اویس) کا اختلاف ہوا، معاملہ مروان بن حکم کے پاس آیا، اروی نے دعوی کیا کہ سعید نے کچھ زمین اس کی غصب کر لی ہے، حضرت سعید نے کہا: میں اس کی زمین سے کچھ بھی لے سکتا ہوں جبکہ میں نے زمین کے تعلق سے رسول اللہ ﷺ سے وعید سن رکھی ہے؟، مروان نے پوچھا: رسول اللہ ﷺ سے کیا سنا ہے؟ تو انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ: **"من أخذ شبرا من الأرض ظلما طوقه إلى سبع أرضين"** (۱) (جس نے کسی کی ایک بالشت زمین ناحق لے لی، اللہ تعالی اسے سات تہہ زمین کا طوق پہنائے گا)، مروان نے کہا: اب

= ۶/ ۱۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۱) حدیث: "کل بیمینک" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "من أخذ شبرا من الأرض ظلما طوقه......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

میں اس کے بعد تم سے بینہ طلب نہیں کروں گا، اس کے بعد حضرت سعیدؓ نے کہا: اے اللہ اگر یہ عورت جھوٹی ہے، تو اس کی بینائی سلب کر لے، اور اس کو اسی زمین میں موت دے، راوی کہتے ہیں: مرنے سے پہلے اس کی بینائی ختم ہوگئی، اور وہ چلتی چلتی اسی زمین میں جا کر مری اس طور پر کہ ایک گڑھے میں گری اور فوت ہوگئی۔

اپنے اور اپنی اولاد کے حق میں بددعا کی ممانعت:

۱۹- رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **"لا تدعوا على أنفسكم، ولا تدعوا على أولادكم، ولا تدعوا على أموالكم، لا توافقوا من الله ساعة يسأل فيها عطاء فيستجيب لكم"**[۱]
(تم لوگ اپنے لئے اور اپنی اولاد کے لئے بددعا نہ کرو اور نہ ہی اپنے مالوں کے حق میں بددعا کرو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی قبولیت کا وقت ہوتا ہے اس وقت کچھ بھی مانگو گے قبول ہو جائے گی)۔

اوقات کی مناسبت سے دعائیں:

۲۰- اوقات کی مناسبتوں سے بھی دعائیں ہیں، پنجگانہ نمازوں کے دوران اور نمازوں کے بعد، نماز کسوف، نماز استسقاء، نماز حاجت اور نماز استخارہ کے موقع سے دعائیں ہیں، ان کی تفصیلات اپنے مقام پر ملاحظہ فرمائیں، اسی طرح رویت ہلال، دوران روزہ، افطار کے وقت اور لیلۃ القدر سے متعلق دعائیں ہیں، دیکھئے: "صوم"۔

نیز اعمال حج سے متعلق دعائیں ہیں، دیکھئے: "حج"۔

عقد نکاح کے بعد اور شب زفاف کی دعائیں بھی منقول ہیں، دیکھئے: "نکاح"۔

نیز صبح وشام اور اہم موقعوں سے متعلق دعائیں بھی ہیں، اس موضوع پر مستقل عمدہ کتابیں تالیف ہوچکی ہیں، جیسے: "کتاب الاذکار" للنووی، "عمل الیوم واللیلۃ" للنسائی ولابن السنی، وغیرہ۔

---

(۱) حدیث: "لا تدعوا على أنفسكم" کی روایت مسلم (۴/ ۲۳۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

دعوی

تعریف:

۱- لغت کے اعتبار سے "دعویٰ"، ادعاء کا اسم مصدر ہے، اور دعویٰ کی جمع دعاوی، واؤ کے کسرہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ) آتی ہے۔

لغت کے اعتبار سے اس کے چند معانی ہیں انہیں میں سے طلب کرنا، آرزو کرنا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے: "لَهُمْ فِيْهَا فَاكِهَةٌ وَّلَهُمْ مَا يَدَّعُوْنَ"[1] (ان کے لئے وہاں میوے ہوں گے اور ان کے لئے وہ (سب کچھ) ہوگا جو کچھ وہ مانگیں گے)، اور اس کا ایک معنی دعا کرنا ہے: جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "دَعْوَاهُمْ فِيْهَا سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيْهَا سَلاَمٌ، وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ"[2] (اس میں ان کی دعا ہوگی، پاک ہے تو اے اللہ، اس میں ان کی (باہمی) دعاء "سلام" ہوگی اور ان کی آخری بات ہوگی کہ ساری تعریف اللہ کے لئے ہے جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے)، اور اس کا ایک اور معنی: "زعم" یعنی گمان کرنا ہے، اور وہ قول جو بذریعہ دلیل وحجت مضبوط کر دیا گیا ہو اس کو دعویٰ نہیں کہا جائے گا بلکہ وہ حق کہلائے گا اور اس کا مالک صاحب حق کہلائے گا نہ کہ دعوی کرنے والا، لہذا محمد ﷺ کی

(۱) سورۂ یٰس ر ۵۷۔

(۲) سورہ یونس ر ۱۰۔

نبوت پر دعویٰ کا اطلاق نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جو باتیں ان سے صادر ہوئیں وہ سب روشن دلائل کے ساتھ تھیں، اور وہ معجزہ ہے، اور مسیلمہ کذاب کو مدعی نبوت کہا جاتا تھا۔

اصطلاح کے اعتبار سے دعویٰ اس قول کو کہا جائے گا جس کے ذریعہ کوئی انسان قاضی یا اور کسی ثالث کی مجلس میں اپنے حق کا مطالبہ کرے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قضا (فیصلہ کرنا):

۲- لغت کے اعتبار سے قضا کے معنی فیصلہ کرنا، اور باعتبار اصطلاح حکم شرعی کو ظاہر کرنا اور اس کو لازم کرنا اور مقدمہ کا فیصلہ کرنا ہے[2]۔

دعویٰ اور قضا کے درمیان تعلق یہ ہے کہ مطالبہ حق کا نام دعوی ہے اور اس مطالبہ کا فیصلہ کرنا اور اس کو لازم کرنا قضا ہے۔

ب- تحکیم:

۳- لغت کے اعتبار سے "تحکیم"، "حکّم" کا مصدر ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "حكموه بينهم"، یعنی معاملہ اس کے حوالہ کر دیا تاکہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کر دے، اور کہا جاتا ہے: "حكمنا فلانا فيما

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس، التعریفات ر ص ۷۲، المبسوط ۱۷ر ۲۹، مطبعۃ السعادہ مصر طبع اول، تنویر الأبصار ار ۷۰ ۳، ۲۷ ۳ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۳۸۶ھ، الفروق ۴ر ۷۲ طبع اول مطبعۃ عیسی الحلبی ۱۳۴۶ھ، تحفۃ المحتاج ۱۰ر ۲۸۵، المطبعۃ المیمینہ مصر طبع سوم ۱۳۱۵ھ، المغنی ۹ر ۲۷۱ مطبعۃ دار المنار طبع سوم ۱۳۶۷ھ، کشاف القناع ۴ر ۲۲۷ المطبعۃ العامرۃ الشرقیہ طبع اول ۱۳۱۹ھ، غایۃ المنتہی ۳ر ۴۷۶ مؤسسۃ دار السلام للطباعۃ والنشر بدمشق طبع اول، منتہی الإرادات قسم دوم ر ص ۶۲۸ مطبعہ دار الجیل الجدید ۱۳۸۱ھ تحقیق الشیخ عبد الغنی عبد الخالق۔

(۲) بدائع الصنائع ۷ر ۲، مغنی المحتاج ۴ر ۳۷۲، مطالب أولی النہی فی شرح غایۃ المنتہی ۶ر ۴۵۳۔

بیننا''، یعنی ہم نے آپس میں اس کے فیصلہ کو نافذ کردیا۔

اصطلاح میں تحکیم دوفریقوں کا کسی کو ثالث بنانا ہے تا کہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کردے[1]۔

تو اس طرح دعویٰ اور تحکیم دونوں اس میں مشترک ہیں کہ دونوں میں مقدمہ کا فیصلہ کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے، اور حقیقت، اثر اور محل کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔

تحکیم درحقیقت اس عقد کو کہتے ہیں جس کی بنیاد دو ارادوں کے متفق ہونے پر ہے، کیونکہ یہ فریقین کی رضامندی سے ہوتا ہے کہ وہ دونوں کسی شخص کو اپنے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے منتخب کرلیں، اور ایک کا ارادہ ہو اور دوسرے کا نہ ہو تو تحکیم صحیح نہیں ہوگی[2]، اور دعویٰ اس تصرف قولی کا نام ہے جس کو مدعی تنہا اپنے ارادہ سے پیش کرتا ہے۔

تحکیم کا ایک انشائی اثر ہے، کیونکہ تحکیم کے ذریعہ ثالث کو ایک خاص ولایت حاصل ہوتی ہے جو ثالث بنانے سے قبل حاصل نہ تھی، اور دعویٰ کا اس طرح کا انشائی اثر نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے ذریعہ قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کیا جاتا ہے جس کو عہدہ عقد تولیت سے حاصل ہوتا ہے۔

اموال کے متعلق کسی کو ثالث بنانا تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور حدود وقصاص کے لئے ثالث مقرر کرنے کے جواز میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں[3]۔

اور ہر قسم کے حقوق کے لئے دعویٰ پیش کرنا جائز ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

ج-الاستفتاء (فتویٰ دریافت کرنا):

۴- استفتاء کے معنی فتوی طلب کرنا ہے، اور افتاء کے معنی: کسی بھی معاملہ میں حکم شرعی بتانا، جو دلائل کی تلاش اور اس کے مقتضا کی اتباع پر مبنی ہو[1] تو استفتاء کا حاصل کسی بھی معاملہ میں حکم شرعی کا بیان طلب کرنا ہے، اس میں اور دعویٰ میں فرق یہ ہے کہ دعوی کا خلاصہ مدعا علیہ پر کسی حق کے لازم کئے جانے کا مطالبہ کرنا ہے، تو ایسی صورت میں مدعا علیہ کا وجود ضروری ہے جس کے خلاف حق کو لازم کئے جانے کا مطالبہ کیا جائے، جبکہ استفتاء میں کسی شئ کے لازم کئے جانے کا مطالبہ ہی نہیں ہوتا اور نہ اس میں مدعا علیہ کا وجود ضروری ہے۔

شرعی حکم:

۵- جب دعوی اپنی حقیقت کے اعتبار سے اس خبر کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ قاضی کے روبرو حق کا مطالبہ مقصود ہو اور دعویٰ میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہے، تو یہ امر بدیہی ہے کہ جب دعوی جھوٹا ہو تو وہ حرام ہوگا، بشرطیکہ مدعی کو اس کے جھوٹا ہونے کا علم ہو یا اس کا گمان غالب ہو، اور اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہے، تو اس کا یہ تصرف مباح ہوگا، لہذا اس کے لئے مرافعہ جائز ہوگا، مگر جبکہ اس کے ذریعہ نقصان پہنچانے کا ارادہ کرے، تو وہ حرام ہے، مثلاً اس کو یہ معلوم ہو کہ اس کا مدمقابل اس کے حق کا انکار نہ کرے گا اور یہ کہ وہ اس کو ادا کرنے کے لئے تیار ہے پھر بھی اس کو بدنام کرنے کے لئے دعویٰ دائر کرے، تو یہ حرام ہے۔

(۱) البحر الرائق ۷ / ۲۴ طبع دار الکتب العربیہ الکبری مصر۔

(۲) فتح القدیر ۵ / ۵۰۰ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ، أدب القضاء لابن أبی الدم رص ۱۳۹ طبع دمشق ۱۹۷۵ء۔

(۳) روضۃ القضاۃ رص ۸۰ طبع بغداد ۱۹۷۰ء، تبصرۃ الحکام ۱ / ۵۵، أدب القضاء رص ۱۳۸ طبع دمشق، الإنصاف ۱۱ / ۱۹۸ مطبعۃ السنۃ المحمدیہ ۱۹۵۸ء۔

(۱) الأحکام فی تمییز الفتاوی عن الأحکام رص ۵ مطبعۃ الأنوار بمصر طبع اول ۱۹۳۸ء، الإنصاف ۱۱ / ۱۸۶۔

دعویٰ کے ارکان:

۶- جمہور فقہاء کے نزدیک ارکان دعویٰ یہ ہیں: مدعی، مدعا علیہ (جس کے خلاف دعوی کیا گیا) ''مدعٰی'' (یعنی وہ چیز جس کا دعوی کیا جائے) اور وہ بات جو مدعی سے اس طور پر صادر ہو کہ اس کے ذریعہ اپنے لئے یا اس شخص کے لئے جس کا وہ نمائندہ ہے کسی حق کو طلب کرے، ان ارکان مذکورہ میں سے ہر ایک کی کچھ خاص شرطیں ہیں جن کا ذکر عنقریب آجائے گا۔

حنفیہ کے نزدیک دعویٰ کا رکن وہ قابل قبول تعبیر ہے جو کسی انسان کی طرف سے مجلس قضا میں اس طرح پیش کی جائے کہ اس کے ذریعہ اپنے لئے یا اس شخص کے لئے جس کا وہ نمائندہ ہے کسی حق کا مطالبہ مقصود ہو مثلاً کسی آدمی کا یہ کہنا: میرا فلاں پر یا فلاں کے پاس ایسا ہے، یا میں نے فلاں کا حق ادا کر دیا، یا اس نے اپنے حق سے مجھے بری کر دیا ہے، اور اس طرح کا کوئی اور کلام، البتہ اس سلسلے میں قدرے اختلاف ہے کہ محض مطالبہ کی تعبیر ہی رکن ہے خواہ گفتگو ہو یا تحریر یا کوئی اشارہ، یا اس تعبیر کا مفہوم رکنِ دعوی ہے، یا ان دونوں کا مجموعہ، اور مختصر لفظوں میں یوں کہا جائے کہ دعویٰ کا رکن دال ہے یا مدلول ہے یا ان دونوں کا مجموعہ، ان سب اقوال کی طرف ایک ایک جماعت کا رجحان ہے[1]۔

مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق کرنے کا طریقہ:

۷- مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان قاضی کا امتیاز قائم کرنا ان اہم امور میں سے ہے جو فیصلوں میں حق تک رسائی میں قاضی کے لئے مددگار ہوتے ہیں، اور یہ اس طرح کہ شارع نے اثبات دعوی کی ذمہ داری مدعی پر ڈالی ہے، اور بذریعہ قسم اس کو دفع کرنے کی ذمہ داری مدعا علیہ پر رکھی ہے، بشرطیکہ مدعی بذریعہ گواہ اپنے دعوی کو ثابت نہ کر سکے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اول کی ذمہ داری دوسرے کی ذمہ داری سے بھاری ہے، تو اگر ان دونوں کے درمیان فرق کرنے میں قاضی غلطی کر جائے، تو ایسی صورت میں وہ مدعا علیہ پر زیادہ بھاری بوجھ ڈال دے گا، اور مدعی پر ہلکا بوجھ ڈالے گا، تو ایسی حالت میں بسا اوقات فیصلہ غلط ہوگا اور فیصلہ میں ظلم ہوگا۔

اسی وجہ سے فقہاء نے ایسے ضابطے مقرر کرنے میں بڑی محنت کی ہے جو ہر مقدمہ میں مدعی اور مدعا علیہ کی شناخت میں قاضیوں کے لئے معاون ہوں، اور اس سلسلہ میں ان کے درمیان قدرے اختلاف ہے، اس مسئلہ میں ان کے اقوال کو دو نقطۂ نظر میں منحصر کیا جا سکتا ہے۔

۸- پہلا نقطۂ نظر وہ ہے جس کی طرف جمہور فقہاء مالکیہ اور شافعیہ گئے ہیں، ان حضرات نے اس پر اعتماد کیا ہے کہ دونوں جھگڑنے والے فریقین کے پہلو پر غور کیا جائے، جس کا پہلو کسی تصدیق کرنے والی شئ کے ذریعہ مضبوط ہو وہ مدعا علیہ ہے، اور دوسرا مدعی ہے، اس نظریہ کے ماننے والے سبھی لوگوں کا اس اصل پر اتفاق ہے، مگر تصدیق کرنے والی شئ کی تشریح میں وہ لوگ مختلف ہو گئے ہیں کہ وہ کیا چیز ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا قول اگر اس سے خالی ہو تو وہ مدعی ہوگا، لہذا (اس بنیاد پر) ان سب نے مدعی اور مدعا علیہ کی الگ الگ تعریفات کی ہیں جو درج ذیل ہیں۔

اول: زیادہ تر فقہاء مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ مدعی ہر وہ شخص ہے جس کا دعوی ہر ایسی چیز سے خالی ہو جو اس کے دعویٰ کی تصدیق کرے،

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۲ مطبعۃ الجمالیہ قاہرہ ۱۹۱۰ء، حاشیۃ الشرنبلالی علی درر الحکام ۲/ ۳۲۹ المطبعۃ العامرۃ الشرقیہ ۱۳۰۴ھ، تبیین الحقائق وحاشیۃ الشلبی ۴/ ۲۹۰ المطبعۃ الامیریہ طبع اول ۱۳۱۴ھ، الدرر المنتقی فی شرح الملتقی ۲/ ۲۰۵ طبع علی ہامش مجمع الأنہر المطبعۃ العثمانیہ طبع اول ۱۳۲۷ھ، المجانی الزہریہ علی الفواکہ البدریہ ص ۱۸ مطبعۃ النیل قاہرہ۔

اور بعض لوگوں نے یہ اضافہ فرمایا: یا وہ کسی شئ کے دو دعویداروں میں سے سچائی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے کمزور تر ہو[۱]۔

اور اس تصدیق کرنے والی شئ کی تشریح دوسرے مالکی فقہاء نے اس طرح فرمائی: مدعی وہ شخص ہے جس کا قول کسی معہود یا کسی اصل سے راجح نہ ہو، اور مدعا علیہ جو اس کے برعکس ہو، اور معہود سے مراد عرف وعادت اور غالب (اکثر ہونے والی چیز) ہے[۲]۔

اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مدعی کی سابقہ تعریف کو ''دعوی کے وقت'' کی قید سے مقید کیا جائے، یعنی تصدیق کرنے والی شئ سے خالی ہونا جو مقصود ہے، وہ گواہ پیش کرنے سے قبل بوقت دعوی ہونا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے ''بمصدق غیر بینة'' کی قید لگائی ہے، یعنی تصدیق کرنے والی شئ جس سے مدعی کا قول خالی ہو وہ گواہ نہ ہو، اس لئے کہ اس سے وہ مدعی ہوجائے گا، اگر چہ اس کا قول اس سے خالی نہ ہو[۳]۔

پھر تصدیق کرنے والی چیز جس سے اگر دونوں فریقوں میں سے کسی ایک کا پہلو راجح ہو تو وہ اس کے مدعا علیہ ہونے کی دلیل ہے، دو چیزوں یعنی اصل اور ظاہر میں سے کوئی ایک ہوسکتی ہے۔

۹- اصل سے مراد وہ قاعدہ شرعیہ ہے، جو واقعہ مخصوصہ میں معمول بہا

(۱) حاشیہ الأمیر ۲/ ۳۱۶ المطبعة البہیة الشرقیہ ۱۳۰۴ھ، مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۴ مطبعة السعادۃ مصر طبع اول ۱۳۲۵ھ۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۳ مطبعہ مصطفی الحلبی ۱۹۵۸ء مطبوع برحاشیہ فتح العلی المالک، القوانین الفقہیہ رص ۲۸۸ مطبعة النہضہ تونس ۱۹۲۶ء، البہجہ فی شرح التحفہ ۱/ ۲۸ المطبعہ البہیہ مصر، یاقوتة الحکام رص ۴ المطبعة المولویہ بفاس العلیا طبع اول ۱۳۲۷ھ، العقد المنظم للحکام ۲/ ۱۹۸ طبع برحاشیہ تبصرۃ الحکام المبطعة العامرۃ الشرقیہ طبع اول ۱۳۰۱ھ، الخرشی ۷/ ۱۵۴ المطبعة الامیریہ الکبری بولاق طبع دوم ۱۳۱۷ھ۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۳ طبع عیسیٰ الحلبی، التاج والاکلیل ومواہب الجلیل ۶/ ۱۲۴ مطبعة السعادۃ مصر طبع اول ۱۳۲۹ھ، شرح حدود ابن عرفہ رص ۴۷۰ المطبعة التونسیہ تونس طبع اول ۱۳۵۰ھ، حاشیۃ الأمیر ۲/ ۳۱۶۔

ہو یا دائمی دلالت ہو یا پہلی حالت کا استصحاب ہو[۱] اور انہوں نے اس کے چند اصول ذکر فرمائے ہیں۔

۱- حقوق کے لازم ہونے سے قبل ذمہ کا حقوق سے بری ہونا اصل ہے: لہذا اگر کسی نے کسی دوسرے شخص پر دین کا دعویٰ کیا، پھر مطلوب (یعنی جس کے خلاف دعویٰ کیا گیا ہے) نے دَین کا انکار کیا تو انکار کرنے والا ہی مدعا علیہ شمار ہوگا، کیونکہ ذمہ کا بری ہونا اصل ہے اور اس اصل نے منکر کے قول کو مضبوط کر دیا، لہذا اسی کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، بشرطیکہ مدعی کے پاس کوئی گواہ نہ ہو، اگر مطلوب نے دین کا تو اقرار کرلیا مگر ساتھ ہی ادا کر دینے کا دعوی بھی کیا تو اس صورت میں مطالبہ کرنے والا مدعا علیہ ہوجائے گا، کیونکہ اصل یہ ہے کہ جب کوئی چیز ذمہ میں ثابت ہو تو وہ باقی رہتی ہے، لہذا اس کا قول اس کی قسم کے ساتھ قابل قبول ہوگا بشرطیکہ دوسرے کے پاس گواہ نہ ہوں۔

۲- کسی انسان کے لئے ثبوت مرض سے قبل اس کا صحت مند ہونا اصل ہے، اور مرض کا دعویٰ کرنے والا خلاف اصل کا دعویدار ہوگا، تو اس کے لئے گواہ پیش کرنا لازم ہے، چنانچہ جب کسی شخص کی جانب سے اس کی بیوی کو طلاق بائن پڑ جائے، پھر اس کا انتقال ہوجائے، اور اس کی بیوی اس کے وارثین کے خلاف یہ دعویٰ پیش کرے کہ اس کے شوہر نے مرض الموت میں طلاق دی ہے تا کہ یہ عورت بھی وارث ہوجائے، اور وارثین اس کا انکار کررہے ہوں تو عورت خلاف اصل کی دعویدار ہوگی کیونکہ اصل یہ تقاضا کرتا ہے کہ انسان درحقیقت تندرست ہے یہاں تک کہ اس کا مریض ہونا ثابت ہوجائے، لہذا اس کو گواہ پیش کرنا لازم ہے، ورنہ دوسرے وارثین کا قول مانا جائے گا۔

۳- زیادتی نہ کرنا اور نقصان نہ پہنچانا اصل ہے لہذا اگر کسی نے طبیب کے خلاف یہ دعوی کیا کہ اس کو جتنی اجازت ملی تھی اس پر جان بوجھ کر اضافہ کیا ہے، اور طبیب نے غلطی سے اضافہ ہوجانے کا دعویٰ

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۲۔

کیا تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔

۴- اصل یہ ہے کہ انسان ہر چیز سے ناواقف ہے یہاں تک کہ علم ہونے پر کوئی دلیل قائم ہوجائے، لہذا جب کوئی شریک اپنے ساتھی کے حصہ کا مطالبہ شفعہ کی بنا پر اس کے خریدار سے کرے، اور یہ دعوی عقد بیع کے ایک سال گذر جانے کے بعد ہو، اور خریدار یہ دعویٰ کرے کہ مطالبہ کرنے والے کو بیع کا علم تھا، جبکہ شریک اس سے ناواقف ہونے کا دعوے دار ہے تو شریک کا قول قبول کیا جائے گا، اور خریدار مدعی سمجھا جائے گا، لہذا اس کو گواہ پیش کرنا لازم ہے جو یہ گواہی دے کہ شریک کو عقد کا علم تھا۔

۵- انسان کے لئے فقر اور محتاجی اصل ہے، اس لئے کہ وہ مقدم ہے، کیونکہ انسان خالی ہاتھ پیدا ہوا ہے، پھر اس نے اپنی کوشش سے مال حاصل کیا تو وہ مال دار ہوگیا، لیکن فقہاء نے یہ فرمایا: لوگوں کو مال دار سمجھا جائے گا کیونکہ بیشتر ایسا ہی ہوتا ہے، تو یہ ان مسائل میں سے ہے جس میں اصل اور غالب میں تعارض ہوا ہے، اور ایسے مسائل میں (غالب) ہی مقدم رکھا گیا ہے اسی پر فقہاء نے تفریع کی ہے کہ تنگدستی کا دعویٰ کرنے والا مدعی ہوگا اگرچہ فقر جو اصل ہے اس کی موافقت کر رہا ہے، لہذا وہی شخص مدعی ہوگا اور اسی سے تنگ دستی پر گواہ طلب کیا جائے گا۔

۱۰- اور ظاہر دو امور میں سے کسی ایک سے حاصل ہوتا ہے: عرف اور وہ قرائن جن سے ظن غالب پیدا ہوتا ہے۔

پہلی چیز: عرف ہے، بعض لوگوں نے اس کا نام ''معہود''، ''غالب'' اور ''عادت'' رکھا ہے، اور اس کے حجت ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين"[1] (درگزر اختیار کیجئے اور نیک کام کا حکم دیتے رہئے اور جاہلوں سے کنارہ کش ہوجایا کیجئے) سے استدلال کیا ہے۔

(۱) سورۂ أعراف/۱۹۹۔

اور فقہاء نے یہ فرمایا کہ عرف کو اصل پر مقدم رکھا جائے گا، اور ہر وہ اصل جس کی تکذیب عرف کرتا ہو تو یہ آخری چیز (عرف) قابل ترجیح ہوگی مگر بعض مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں، اس میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کوئی نیک متقی اور علم و دین کے اعتبار سے بڑے مرتبے اور بڑی شان والا شخص ایسے شخص کے خلاف ایک درہم کا دعویٰ کرے جو لوگوں کے درمیان فاسق ترین اور علم و دین کے اعتبار سے کمتر ہو، تو اس شخص کا سچا ہونا گمان غالب ہے، اور اصل ذمہ کا بری ہونا ہے تو اس جگہ گمان غالب پر اصل کو مقدم رکھا جائے گا[1]۔

دوسری چیز: قرینے، ظاہر احوال اور غلبہ ظن ہیں، لہذا اگر کوئی شخص کسی چیز کو ایک مدت تک اپنے قبضہ میں لیے رہا اور اس میں تصرف کرتا رہا، پھر دوسرے نے اس کا دعوی کیا، تو ملکیت کے دعوی میں قابض کا قول قابل ترجیح ہوگا، اور دوسرا شخص مدعی سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اس کا قول اس ظاہر کے خلاف ہے جو واقعہ اور قرائن سے سمجھا جا رہا ہے، لہذا اس کو گواہ پیش کرنے کا مکلّف بنایا جائے گا، اگر وہ گواہ نہ پیش کر سکے تو قابض شخص کی قسم کے ذریعہ اس کا دعوی خارج کر دیا جائے گا[2]۔

مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق کرنے کے متعلق جو قاعدہ ماقبل میں آیا ہے اس سے مالکیہ نے بعض مسائل کا استثنا کیا ہے، یا تو مصلحت عامہ کی حفاظت کے پیش نظر، یا ضرورت کی وجہ سے، مثلاً جن کے پاس امانتیں ہیں انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ امانت میں رکھی ہوئی چیز ضائع ہوگئی تو ان کا قول معتبر ہوگا حالانکہ اصل ضائع نہ ہونا ہے، کیونکہ یہ ایک عارضی امر ہے، اور ان کا قول اس لئے معتبر ہوگا کہ لوگ امانتوں کے قبول کرنے سے پہلو تہی نہ کرنے لگیں، اور مصلحت

(۱) القوانین الفقہیہ/ص ۲۸۸، العقد المنظم للحکام ۱۹۸/۲، تہذیب الفروق ۱۱۹/۴، ۱۲۰۔

(۲) القوانین الفقہیہ/ص ۲۸۸۔

عامہ ہی فوت ہوجائے [۱] اور جیسے کسی غصب کرنے والے نے یہ دعویٰ کیا کہ غصب کی ہوئی چیز ضائع ہوگئی تو اس کا قول اس کی قسم کے ساتھ ضرورۃً قبول کیا جائے گا، اور اسی کو مدعا علیہ سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اگر اس کا قول ناقابل قبول ہوجائے تو وہ ہمیشہ کے لئے جیل خانہ میں بند رہے گا [۲]۔

دوم: بیشتر فقہاء شافعیہ کا خیال یہ ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو خلاف ظاہر کا طالب ہو، اور مدعا علیہ: وہ شخص ہے جس کی بات ظاہر کے مطابق ہو [۳]، شافعیہ کے نزدیک ظاہر کی دو قسمیں ہیں: ''ظاہر بنفسہ'' اور ''ظاہر بغیرہ''، قسم اول کے لئے لفظ ''اصل'' کا استعمال زیادہ کرتے ہیں، اور اگر لفظ اصل کے بالمقابل ظاہر کو ذکر کیا جائے تو اس سے قسم ثانی مراد ہوتی ہے، یعنی ظاہر بغیرہ، مگر وہ ظاہر جس کا مدعی اور مدعا علیہ کی سابقہ تعریف میں ذکر ہے اس سے اس کی دونوں قسمیں مراد لی جاتی ہیں۔

ظاہر کی قسموں میں ظاہر بنفسہ ان کے نزدیک زیادہ قوی ہے، اور ظاہر بنفسہ وہی ہے جو اصول سے سمجھا جائے، مثلاً وہ ظاہر جو برائت اصلیہ سے حاصل ہو (مثلاً) ذموں کا حقوق سے بری ہونا، جسموں کا سزا سے بری ہونا اور انسانوں کا اقوال وافعال سب سے بری ہونا [۴]۔

ظاہر بغیرہ ان کے نزدیک وہ ہے جو عرف وعادت، یا قرائن اور دلالت حال سے سمجھا جائے۔

(۱) تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۲ برحاشیہ الفروق مطبعہ عیسیٰ الحلبی مصر طبع اول ۱۳۴۶ھ۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۶۔

(۳) الوجیز للغزالی ۲/ ۲۶۰ مطبعۃ الآداب ۱۳۱۷ھ، المنہاج ومغنی المحتاج ۴/ ۴۶۴ طبع الحلبی ۱۳۷۷ھ، قواعد الأحکام ۲/ ۳۲ دار الشرق للطباعہ بالقاہرہ ۱۳۸۸ھ، شرح المحلی ۴/ ۳۳۶ مطبعہ مصطفیٰ الحلبی ۱۹۵۶ء، حاشیۃ الباجوری ۲/ ۴۰۱ مطبعۃ السعادۃ طبع اول ۱۹۱۰ء۔

(۴) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۷۰، ۷۱ طبع مکہ ۱۳۳۱ھ، قواعد الأحکام ۲/ ۳۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۴ طبع الحلبی ۱۳۷۷ھ۔

اگر ظاہر بنفسہ کا ظاہر بغیرہ سے تعارض ہوجائے تو شافعیہ عموماً قسم اول کو مقدم کرتے ہیں، اور جو شخص اس کے خلاف کا دعویدار ہو وہ مدعی ہوگا لہذا اسی کو گواہ پیش کرنے کا مکلّف کیا جائے گا بشرطیکہ اس کا مدمقابل اس کا اقرار نہ کرے، اور دوسرا فریق مدعا علیہ ہوگا، اس کی مثال یہ ہے: کوئی عورت اپنے موجود شوہر کے خلاف یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس کو نفقہ نہیں دیتا ہے، تو اصل یہ ہے کہ نفقہ نہ دینے کا فیصلہ کردیا جائے، اور ظاہر جو قرینہ حال سے سمجھا جارہا ہے وہ اس کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ اپنی بیوی پر خرچ کرتا ہے، شافعیہ اس مسئلہ میں قسم اول کو قسم ثانی پر مقدم کرتے ہیں، لہذا عورت کا قول معتبر مان کر گواہ پیش کرنا شوہر کے ذمہ لازم کرتے ہیں، اور یہ مالکیہ کی رائے کے خلاف ہے، چنانچہ یہ حضرات عورت کو مدعیہ، اور شوہر کو مدعا علیہ قرار دیتے ہیں [۱]۔

اور اگر ایک ہی درجہ کے دو ظاہر ایک دوسرے سے متعارض ہوجائیں جس کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں ایک ہی اصل سے مستفاد ہوں یا ایسے دو اصلوں سے مستفاد ہوں جو دونوں باعتبار قوت کے برابر ہوں تو فریقین میں سے ہر ایک مدعی ہوگا اور گواہ پیش کرنا اس کے لئے لازم ہوگا، چنانچہ ''کتاب الام'' میں یہ مسئلہ صراحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے: اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اپنے حویلی کی ایک کوٹھری دس درہم میں ایک ماہ کے لئے کرایہ پر دی ہے، اور کرایہ پر لینے والا دعوی کرے کہ اس نے پوری حویلی دس درہم میں ایک ماہ کے لئے کرایہ پر لی ہے، تو ان میں ہر ایک اپنے فریق کے خلاف مدعی ہے اور ان میں سے ہر ایک کو گواہ پیش کرنا ضروری ہے [۲]۔

ماقبل میں ذکر کی ہوئی تفصیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ معیار جو مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق کرنے کے لئے مالکیہ نے قائم

(۱) لب اللباب رص ۲۵۵ المطبعۃ التونسیہ تونس ۱۳۴۶ھ۔

(۲) الأم ۶/ ۲۴۱ المطبعۃ الامیریہ بولاق طبع اول ۱۳۲۴ھ۔

کیا ہے، اور وہ معیار جو شافعیہ نے قائم کیا ہے، ان دونوں کے درمیان کوئی بڑا فرق نہیں ہے، بلکہ بڑی حد تک وہ دونوں ملتے جلتے ہیں، البتہ ان دونوں کے درمیان اختلاف تطبیق دینے کے سلسلہ میں ہے، اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ امور ظاہرہ میں سے دو امروں کے درمیان تعارض ہوجائے: تو شافعیہ عام طور سے اصل کو ظہور کا قوی ترین سرچشمہ خیال کرتے ہیں، اور مالکیہ کا خیال یہ ہے کہ دلائل حال یعنی عرف اور قرائن اس سے زیادہ قوی ہیں، تو دونوں حضرات نے اپنی سمجھ سے زیادہ قوی کو مقدم رکھا ہے اور اس کے مخالف کو مدعی قرار دے کر گواہ پیش کرنا اسی کے ذمہ لازم قرار دیا ہے۔

۱۱- دوسرا نقطۂ نظر: وہ ہے جو اکثر فقہاء حنفیہ اور بعض دوسرے فقہاء کا ہے کہ مدعی کی تعریف اس طرح کی جائے: اگر وہ مقدمہ کو ختم کردے تو اس پر جبر نہ کیا جائے، اور مدعا علیہ کی تعریف اس طرح ہے: اگر وہ خصومت چھوڑ دے تو بھی اس پر جبر کیا جائے [1] اور حنابلہ کی رائے بھی ایسی ہی ہے، مگر ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف خود دعوی کی تعریف سے لی جائے، لہٰذا مدعی ان کی رائے کے مطابق وہ شخص ہے جو دعوی پیش کرنے والا ہو اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جس کے خلاف دعویٰ پیش کیا گیا ہو، اور اسی وجہ سے ان میں سے بعض نے فرمایا: مدعی وہ شخص ہے جو کسی دوسرے شخص پر اپنے کسی حق کے استحقاق کو منسوب کرے، اور اگر وہ خاموش ہوجائے تو اسے چھوڑ دیا جائے اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جس پر کسی چیز کے استحقاق کو منسوب کیا جائے اور اگر وہ خاموش ہوجائے تو بھی اسے نہ چھوڑا جائے [2] اور ان میں سے بعض نے یہ فرمایا کہ مدعی وہ شخص ہے جو دوسرے سے کسی ایسے حق کا مطالبہ کرے جس پر اپنے استحقاق کو ذکر کرے اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جس سے دوسرا شخص ایسے حق کا مطالبہ کرے جس پر اپنے استحقاق کو وہ ذکر کرے، اور دوسرے لوگوں نے یہ کہا ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو دوسرے سے کسی عین یا دین یا حق کا مطالبہ کرے، اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جو اپنی ذات سے اس کو دفع کرے [1]۔

(۱) المبسوط ۱۷/۳۱، بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۴، تبیین الحقائق ۴/ ۲۹۱، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۴، الوجیز ۲/ ۲۶۰، المغنی ۹/ ۲۷۲۔

(۲) المغنی ۹/ ۲۷۲۔

مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق پر مرتب ہونے والا فائدہ:

۱۲- مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف کا اہم فائدہ اس فریق کی شناخت کرنا ہے جس پر اثبات (دعویٰ ثابت کرنے) کا بوجھ پڑتا ہے، اور اس فریق کی تعیین کرنا ہے جس کو فریق اول کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں قسم کا مکلّف بنایا جائے، اور یہی امر فیصلہ کا مدار اور اس کا ستون ہے کیونکہ اس کے ثبوت کے بعد قاضی کی ذمہ داری صرف یہ رہ جاتی ہے کہ گواہوں اور ترجیح کے متعلق جو قواعد مشہور ہیں ان کو منطبق کردے، سعید ابن مسیّب سے مروی ہے، انہوں نے فرمایا: "جو شخص مدعی اور مدعا علیہ کی شناخت کرلے تو اس پر یہ مشتبہ نہ ہوگا کہ ان دونوں کے درمیان کیا فیصلہ کرے" [2]۔

مدعی کے لئے گواہ پیش کرنا اس لئے لازم ہے کہ اس کا پہلو کمزور ہے، کیونکہ وہ اپنے گمان کے مطابق برقرار حالت کو بدلنا چاہتا ہے، اور اسی کے متعلق ابن رشد نے فرمایا: وہ سبب جس کی وجہ سے مدعا علیہ کا قول معتبر ہوتا ہے یہ ہے کہ اس کے پاس ایسا سبب موجود ہے جو اس کی سچائی پر دلالت کرتا ہے جو مدعی کے لئے محض اس کے دعویٰ کی وجہ سے حاصل نہیں، اور وہ (سبب) سامان کا اس کے قبضہ میں ہونا ہے، بشرطیکہ کسی متعین شئ کا دعویٰ ہو، یا اس کے ذمہ کا بری ہونا ہے اس

(۱) کشاف القناع ۴/ ۲۲۷، بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۴۔

(۲) المقدمات الممہدات ۲/ ۳۱۸ مطبعۃ السعادۃ مصر طبع اول ۱۳۲۵ھ۔

قاعدہ کے مطابق جو ذمہ کے بری ہونے کے متعلق ہے، بشرطیکہ دعویٰ اس چیز کا ہو جو اس کے ذمہ میں ہے، اور وہ سبب جس کی وجہ سے مدعی کے لئے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرنا لازم ہے یہ ہے کہ اس کا دعویٰ ہر ایسی چیز سے خالی ہے جو اس کے دعوی میں پیش کی ہوئی بات کی صداقت پر دلالت کرے (۱)۔

اور اس کی صحت کی شہادت نبی ﷺ کا ارشاد گرامی دے رہا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**لو يعطى الناس بدعواهم لذهب دماء قوم وأموالهم**" (۲) (اگر لوگوں کو ان کے دعویٰ کے مطابق دے دیا جائے تو لوگوں کا خون اور ان کا مال یونہی ضائع ہو جائے)۔

دعویٰ کی پیشی کا محل:

۱۳ - محل دعویٰ کی گفتگو دو امروں کا تقاضا کرتی ہے اول: وہ مجلس جہاں دعویٰ پیش کیا جائے اور اس پر غور وفکر کیا جائے، اسی کا نام مجلس قضا ہے۔

دوسرا قاضی جو دعویٰ پر غور وفکر کرنے کے لئے مقرر ہے۔

امر اول - مجلس قضاء:

۱۴ - دراصل تمام مقامات اس لائق ہیں کہ وہاں جھگڑنے والے دو فریق کے مقدمات پیش کئے جائیں اور ان کے پیش کردہ مقدمہ پر غور وفکر کیا جائے، اور کوئی ایسا مقام نہیں جہاں یہ امر حرام ہو، مگر جبکہ اس سے کسی فعل حرام کا ارتکاب لازم آئے یا کسی کا حق ضائع کرنا اس پر مرتب ہو، جیسے کوئی قاضی کسی شخص کی ملک کو اس کی اجازت کے بغیر مقدمات کی کارروائیاں انجام دینے کے لئے استعمال کرے۔

تاہم فقہاء نے چند ایسی صفات وخصوصیات کی صراحت فرمائی ہے جن کا ان مقامات میں ہونا مستحب ہے جہاں دعوے پیش کئے جائیں اور فریقین کے درمیان مقدمات فیصل کئے جائیں، اور ان صفات وخصوصیات کو دو امور کی طرف لوٹایا جا سکتا ہے: پہلا امر: یہ ہے کہ ایسی جگہ ہو جہاں تمام لوگوں کا پہنچنا آسان ہو اور وہاں تک راہ پانی ممکن ہو، اور وہ ایسا مقام ہو کہ جو لوگ کوشش کر کے وہاں تک پہنچیں ان کے درمیان امور میں عدل وانصاف قائم کرنا آسان ہو (۱)۔

دوسرا امر: یہ ہے کہ وہ ایسا مقام ہو جہاں ان لوگوں کو نفسیاتی طور پر اطمینان اور جسمانی طور پر راحت میسر ہو، جو فیصلہ کرانے کے ارادہ سے وہاں آئیں اور ان قاضیوں کو بھی جو اپنی ذمہ داری پوری کرنے کے لئے اسے مجلس قضا بنائیں۔

امر اول پر یہ چیز مبنی ہے کہ مجلس قضا اس شہر کے بیچ میں ہو جہاں وہ دار القضا ہے، اس طور پر کہ فیصلہ کرانے والا ہر آدمی وہاں پہنچ سکے، اور مستحب یہ ہے کہ وہ نمایاں جگہ پر ہو، غیر مشہور اور مخفی مقام پر نہ ہو، اگرچہ قاضی اپنے دروازہ پر ایسے شخص کو مقرر رکھے جو لوگوں کو اس کے پاس آنے کی اجازت دے، کیونکہ اس کی وجہ سے یہ نہیں معلوم ہوگا کہ قاضی بیٹھا ہوا ہے، اور نہ ہی اجنبی لوگ وہاں تک پہنچ پائیں (۲)۔

اور امر ثانی پر یہ مبنی ہے کہ دار القضا خوب کشادہ ہو تا کہ اس کی تنگی کے سبب آنیوالوں کو تکلیف نہ ہو، اور یہ کہ دار القضا صاف ستھری جگہ

---

(۱) المقدمات الممہدات ۲/۳۱۶، ۳۱۷۔

(۲) حدیث: "لو يعطى الناس بدعواهم لذهب دماء قوم وأموالهم" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۷ طبع الحلبی ۱۳۷۷ھ۔

(۲) درر الحکام وحاشیۃ الشرنبلالی علیہ ۲/ ۴۰۶، المنہاج، مغنی المحتاج ۴/ ۳۸۷ طبع الحلبی ۱۳۷۷ھ، القوانین الفقہیہ ص ۲۸۴، أسہل المدارک ۳/ ۱۹۹ طبع عیسی الحلبی طبع اول، المہذب ۲/ ۲۹۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، الفروع ۳/ ۹۳۷ مطبعۃ المنار مصر ۱۳۴۹ھ۔

پر ہوجس میں سردی، گرمی، گردوغبار اور دھواں وغیرہ اثر انداز نہ ہوں، اورگرمی کے موسم میں مناسب وقت پر بیٹھے، اور تیز ہواؤں کے وقت اورسردی کے موسم میں ان کے مناسب وقت پر بیٹھے [۱]۔

دارالقضاء کے لئے دربان مقرر کرنے اور مسجد کو مقدمات فیصل کرنے اور کچھ اور چیزوں کے بارے میں مجلس قضا بنانے کے متعلق فقہاء کرام کے درمیان کچھ اختلاف اورتفصیل ہے جسے ''قضاء مسجد'' اور ''حاجب'' (ج۱۶/......) کی اصطلاحات میں دیکھا جاسکتا ہے۔

دوم-وہ قاضی جودعوی پرغور وفکر کرنے کے لئے خاص ہے:

۱۵-اس کے متعلق توکوئی اختلاف نہیں کہ جب شہر میں کوئی ایک ہی قاضی ہو جو دونوں فریق کے لئے مقرر ہو تو اسی کی عدالت میں دعوی پیش کیا جائے گا، اور اگر متعدد قاضی ہوں کہ ہر ایک قاضی ایک خاص محلّہ والے کے مقدمات فیصل کرنے کے لئے خاص ہو اور اس محلّہ سے آگے تجاوز نہ کرتا ہو، تو فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس قاضی کو دعوی پر غور کرنے کا حق ہے، اس بارے میں درج ذیل آراء ہیں کہ اس قاضی کو محدود کرنا کیسا ہے جو دعوی میں غور وفکر کرنے کے لئے مقرر ہے۔

۱۶- پہلی رائے یہ ہے کہ مدعی اپنا دعوی ہر اس قاضی کے پاس پیش کرسکتا ہے جس کو وہ پسند کرے، یہ رائے حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور اکثر فقہاء شافعیہ اور حنابلہ کی ہے [۲] اور مالکیہ کی رائے بھی یہی ہے، بشرطیکہ متعدد قاضیوں کا دائرۂ کار ایک ہی شہر ہو، اور جھگڑنے والے دونوں فریق اسی شہر کے ہوں [۱]۔

اس رائے کو اختیار کرنے والوں کا استدلال یہ ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جس کو مقدمہ پیش کرنے پر مجبور نہ کیا جاسکے، اس طور پر کہ اگر وہ مقدمہ سے دستبردار ہوجائے تو اس کو اپنے حال پر چھوڑا جاسکتا ہو، اس لئے کہ خصومت پیدا کرنے والا وہی ہے، لہذا اسے اختیار حاصل ہوگا، اگر وہ چاہے تو اپنے علاقہ کے قاضی کی خدمت میں دعوی پیش کرے اور اگر چاہے تو اپنے فریق مخالف کے علاقہ کے قاضی کے پاس مقدمہ پیش کرے، چونکہ دعویٰ کا حق اسے ہے اس لئے تعین قاضی کا حق بھی اسے دیا گیا [۲]۔

۱۷-دوسری رائے یہ ہے کہ قاضی متعین کرنے کا حق جو دعوی میں غور وفکر کرسکے مدعا علیہ کو ہے، مدعی کو حق نہیں ہے، اور یہ رائے محمد بن حسن کی ہے، اور فقہ حنفی میں مفتی بہ یہی رائے ہے۔

اس رائے کی دلیل یہ ہے کہ مدعا علیہ اپنی طرف سے دفاع کرتا ہے، اور دفاع کرنے والا اپنے لئے سلامتی کا خواہش مند ہوتا ہے، اور اصل اس کے ذمہ کا بری ہونا ہے، اور ظاہر حال اسی کی شہادت دیتا ہے، تو اسے کسی ایسے قاضی کی عدالت میں لے جانا جس کے یہاں جانے سے وہ کسی ایسے شبہ کی بنا پر انکار کررہا ہے جو اس کے نزدیک ثابت ہے بسااوقات پیچیدگی میں مبتلا کردے گا، بالآخر اس کی وجہ سے ایک ایسی شئ اس کے ذمہ میں ثابت کردے گا جو درحقیقت ثابت نہیں، لہذا بہتر یہ ہے کہ مدعا علیہ پر شفقت کرتے ہوئے اس کی رعایت کی جائے اور اس کے انتخاب کا اعتبار کیا جائے، کیونکہ یہ اپنی ذات کی طرف سے دفاع کرنا چاہتا ہے اور اس کا فریق

---

(۱) المہذب ۲/ ۲۹۳ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، المنہاج، مغنی المحتاج ۴/ ۳۹۰ طبع ۱۳۷۷ھ۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۳ مطبعۃ دار الکتب العربیہ الکبری مصر ۱۳۳۳ھ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۸۶ المطبعۃ البہیہ المصریہ ۱۳۰۴ھ، حاشیۃ الشروانی وحاشیۃ العبادی علی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۱۹، القواعد لابن رجب رص ۳۶۲ طبع اول ۱۹۳۳ء، منتہی الإرادات قسم دوم رص ۵۷۵، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۳۱۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۳۵، کشاف القناع ۴/ ۱۷۲، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۷/ ۴۰۱ المطبعۃ العثمانیہ ۱۳۲۷ھ۔

مخالف اس پر ثابت کرنا چاہتا ہے، اور جو شخص سلامتی کا طالب ہو وہ نظر شفقت کا زیادہ مستحق ہے، بہ نسبت اس شخص کے جو اس کے خلاف چاہتا ہو[1]۔

اور بعض فقہاء حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ ماقبل میں ذکر کردہ مذہب امام محمد کا نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک قاضی کو متعین کرنے میں جس کی عدالت میں مقدمہ پیش کیا جائے، اور وہ اس میں غور وفکر کرے، مدعا علیہ کے علاقہ کا قاضی ہی مقدمہ کی کارروائی کرے گا۔ اعتبار مدعا علیہ کے انتخاب کا نہیں بلکہ اس کے مقام کا ہے[2]۔

۱۸- تیسری رائے جو مالکیہ کا مذہب ہے وہ یہ کہ اگر متعدد قاضی ہوں اور ان کا دائرۂ کار ایک ہی شہر ہو تو اس صورت میں مالکیہ، شافعیہ اور امام ابو یوسف اس بات میں متفق ہیں کہ مقدمہ کس قاضی کے پاس لے جایا جائے اور کون قاضی مقدمہ کو دیکھے اس کی تعیین کا اختیار مدعی کو ہوگا۔ لیکن اگر کئی قاضی ہوں اور کئی شہر ہوں تو اس صورت میں قاضی کو اختیار کرنے کے بارے میں مالکیہ کی رائے، فقہاء شافعیہ اور امام ابو یوسف سے مختلف ہے۔ مالکیہ کے یہاں اس صورت میں مدعیٰ بہ (جس چیز کا دعوی کیا گیا ہے) کے اعتبار سے قاضی کی تعیین ہوگی۔

۱- دین کے دعووں کے متعلق سب کا اتفاق ہے کہ دعویٰ اسی مقام پر سنا جائے گا جہاں طالب اور مطلوب دونوں الجھے ہوں[3]۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ مدعی دین کو یہ اختیار ہے کہ جس قاضی کو چاہے پسند کرے بشرطیکہ وہ دونوں ایک شہر میں ہوں، اور قاضی متعدد ہوں، اور وہ سب قاضی ہر قسم کے دعووں کا فیصلہ کرنے کے لئے مقرر ہوں، اور اگر وہ سب ایک شہر کے نہ ہوں تو مدعی کو اختیار ہے کہ جس جگہ وہ اپنے فریق کو پائے اسی مقام کے قاضی کے پاس اپنے حق کا مطالبہ کرے۔

۲- اور دعوائے عین (متعین مال) کے متعلق یہ دیکھا جائے گا: اگر دونوں فریق دو مختلف شہروں کے ہوں، مگر دونوں ایک ہی قاضی کی ماتحتی میں ہوں، تو دعوی اسی قاضی کی مجلس قضا میں پیش کیا جائے گا، خواہ وہ قاضی مدعی کے شہر میں ہو یا مدعا علیہ کے شہر میں، اور جس چیز کا دعویٰ ہے وہ چاہے جہاں بھی ہو[1] اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک، ایک علاحدہ قاضی کی ماتحتی میں ہو، تو اس سلسلے میں مالکیہ کے دو قول ہیں۔

پہلا قول: یہ ابن الماجشون کا ہے جیسا کہ ابن حبیب نے ان سے نقل کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اسی قاضی کی خدمت میں دعوی پیش کیا جانا مناسب ہے جو دعویٰ کی گئی چیز کے مقام میں موجود ہو[2]، لہذا اگر ان کی خدمت میں دعوی پیش کیا جائے تو مدعی کے گواہ کی گواہی وہ قاضی سماعت فرمائے، اور جس کے ذمہ میں دعوی شدہ حق ہے، اس کے لئے پیشی کی ایک مدت مقرر کرے تا کہ وہ اس وقت میں حاضر ہو کر اپنی طرف سے دفاع کر سکے، یا اپنی طرف سے کسی وکیل کو مقرر کر سکے، جو مقدمہ کے متعلق اس کی جانب سے جواب دے سکے[3]، اور فضل بن سلمہ نے نقل کیا ہے کہ یہ رائے سحنون اور ابن کنانہ کی ہے[4]۔

دوسرا قول: مطرف اور اصبغ کا ہے، ان دونوں حضرات کا خیال یہ

(۱) الدر المختار مع تکملۃ الحاشیہ ۷/۴۰۱، البحر الرائق ۷/۱۹۳۔
(۲) الفواکہ البدریہ ص ۷۶، البحر الرائق ۷/۱۹۳۔
(۳) التاج والإکلیل اور مواہب الجلیل ۶/۱۴۶، الخرشی ۷/۱۷۴، العقد المنظم للحکام ۲/۲۰۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/۱۶۴۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۶۴۔
(۲) التاج والاکلیل، مواہب الجلیل ۶/۱۴۶، الخرشی ۷/۱۷۴، تبصرۃ الحکام ۱/۸۴، العقد المنظم للحکام ۲/۲۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۶۴۔
(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۶۴۔
(۴) تبصرۃ الحکام ۱/۸۴۔

ہے کہ مدعا علیہ کے مقام پر جو قاضی ہو اسی کی خدمت میں دعوی پیش کیا جائے گا، اور یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ مدعی کہاں کا ہے اور دعویٰ کی گئی چیز کس جگہ کی ہے [۱]؟ مذہب مالکی میں مشہور یہی ہے، اور اس رائے کو فضل بن سلمہ نے ابن القاسم سے نقل کیا ہے، اور بعض لوگوں نے نقل کیا ہے کہ یہی اہل مدینہ کا عمل ہے [۲]، مگر انہوں نے فرمایا کہ مدعی کا حق یہ ہے کہ وہ اپنے محلّہ کے قاضی سے آغاز کرے، لہذا اسی کی خدمت میں اپنا معاملہ پیش کرے اور اسی کے پاس اپنا گواہ گزارے، پھر اس کا قاضی مدعا علیہ کے محلّہ کے قاضی کے پاس اس کے متعلق لکھے، اور مدعی اپنے محلّہ کے قاضی کا خط لے لے تا کہ مدعا علیہ کے محلّہ کے قاضی کی خدمت میں پیش کرے، اور اگر چاہے تو کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنا لے اور اس کو اس خط کے ساتھ بھیج دے، جب مدعی یا اس کا وکیل مدعا علیہ کے شہر کے قاضی کے پاس آئے تو اپنے قاضی کا خط اس کی خدمت میں پیش کر دے، اگر وہ اس کے نزدیک ثابت ہوجائے تو مدعا علیہ کو پڑھ کر سنا دے، اور اس کے لئے اگر اس سے چھٹکارے کی کوئی شکل ہو تو اس سے دریافت کرے، ورنہ اس کے خلاف فیصلہ نافذ کر دے، اور اگر مدعی نے ایسا نہیں کیا بلکہ براہِ راست مدعا علیہ کے قاضی کے پاس مقدمہ پیش کر دیا تو اگر اس کا گواہ اس کے ہمراہ ہے تو دعوی میں غور وخوض کیا جائے، اور مدعا علیہ سے چھٹکارے کی سبیل دریافت کی جائے گی، اور مدعی نے اگر اسے یہ بتایا کہ اس کے گواہ دعویٰ کی گئی چیز کے مقام پر ہے تو یہ قاضی اس محلّہ کے قاضی کے پاس خط لکھے جہاں یہ چیز ہے، اور اس سے بذریعہ گواہ تحقیق کا طالب ہو، اور تمام صورتوں میں مدعی اور مدعا علیہ کو اتنی مہلت دی جائے گی جو دلائل وگواہ پیش کرنے کے لئے کافی ہو سکے۔

مگر اصبغ نے اس سے ایک صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اگر مدعی نے اپنے فریق کو اپنے محلّہ میں یا دعویٰ کی گئی چیز کے محلّہ میں پایا اور جس جگہ اس کو پایا وہیں اس سے مطالبہ کیا، تو اس صورت میں دعوی پر نظر کرنے کے لئے وہی قاضی متعین ہوگا، جو اس مقام کا قاضی ہے جہاں اس نے مطالبہ کیا ہے [۱]۔

اس قاضی کی تعیین میں جو دعوی پر غور وفکر کرنے کے لئے مقرر ہے ان آراء کا اعتبار اس وقت ہے جبکہ مدعی اور مدعا علیہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوں، اور کبھی فریقین میں سے ہر ایک بیک وقت مدعی بھی ہوتا ہے اور مدعا علیہ بھی، مثلاً کسی ملکیت کی تقسیم میں فریقین کا اختلاف یا کسی مبیع کی قیمت یا مہر کی مقدار میں اس طرح اختلاف ہو کہ دونوں پر قسم لازم ہوجائے، تو اس صورت میں گزشتہ رایوں میں سے کسی بھی ایک رائے کو منطبق کرنا ممکن نہیں ہوگا، اور دعوی اسی قاضی کی خدمت میں پیش کیا جائے گا جو فریقین سے قریب تر ہو، اور اگر دوری میں دونوں برابر ہوں تو قرعہ اندازی کی جائے گی، جس کے نام کا قرعہ نکلے اسی کا قول تعیین قاضی کے متعلق قابل قبول ہوگا [۲]۔

چوتھی رائے جو مذہب حنبلی کا ضعیف قول ہے: وہ یہ ہے کہ فریقین کو دعوی پیش کرنے سے روک دیا جائے یہاں تک کہ وہ دونوں کسی ایک معین قاضی پر متفق ہوجائیں [۳] فقہاء حنابلہ نے اس کو ضعیف اس لئے قرار دیا ہے کہ بسا اوقات یہ صورت فریقین میں سے کسی ایک کے ظلم وزیادتی کا سبب ہوگی، کیونکہ فریقین میں سے کسی ایک کو بہ نسبت دوسرے فریق کے دعوی پیش کرنے کی ضرورت یقیناً زیادہ ہوگی، اور اکثر وبیشتر یہی شخص جس کو دعویٰ پیش کرنے کی ضرورت

---

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۱۶۴ مطبوع علی حاشیۃ الدسوقی، تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۶۴۔

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۸۴۔

(۲) حاشیۃ الشروانی، حاشیۃ العبادی علی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۱۱۹، منتہی الارادات قسم دوم رص ۵۷۵، کشاف القناع ۴/ ۲۱۷، القواعد لابن رجب رص ۳۶۳، ۳۶۴۔

(۳) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۶۹ مطبعہ مصطفی الحلبی طبع سوم ۱۳۸۶ ھ، ۱۹۶۶ء۔

زیادہ ہوتی ہے، وہی مدعی ہوتا ہے، تو اس طرح دوسرے فریق کو ایذا رسانی اور عداوت کا موقعہ مل جائے گا جبکہ اس سے کسی ایک قاضی پر متفق ہونے کا مطالبہ کیا جائے گا۔

دعووں کی قسمیں:

۱۹- دعووں کی مختلف تقسیمات ہیں، اور بہت ساری قسمیں ہیں جن میں سے بیشتر میں دو چیزوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔

پہلے اعتبار کا تعلق اس بات سے ہے کہ دعووں میں صحت کس درجہ کی ہے؟ اور درجہ صحت کا تعلق اس بات سے ہے کہ دعووں میں شرعا شرائط کس قدر پائی جارہی ہیں۔

دوسرے اعتبار کا تعلق دعوی کی گئی اشیاء کی تنوع سے ہے۔

صحت کے اعتبار سے دعووں کی قسمیں:

۲۰- اول: صحیح دعوی: یہ وہ دعوی ہے جس میں صحت کی تمام شرطیں پائی جائیں اور جائز ومشروع مطالبہ کو شامل ہو، یہی وہ دعوی ہے جس پر دعوی کے تمام احکام مرتب ہوتے ہیں، لہذا فریق مقابل کو حاضر ہونے کا مکلّف بنایا جاتا ہے اور آجانے پر جواب دہی کا مکلّف بنایا جاتا ہے، اور اگر فریق مخالف دعوی کا انکار کرے تو مدعی سے گواہ کا مطالبہ ہوتا ہے، اور اگر مدعی گواہ پیش نہ کرسکے تو مدعا علیہ سے قسم لی جاتی ہے۔

۲۱- دوم: فاسد دعوی: یہ ایسا دعوی ہے جس میں دعوی کی تمام بنیادی شرطیں پائی جاتی ہیں لیکن ان کے بعض اوصاف میں اس طرح خلل ہو کہ ان کی اصلاح وتصحیح ممکن ہو، مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف دین کا دعوی کرے مگر اس کی مقدار نہ بیان کرے، یا اس کے خلاف کسی زمین جائیداد کے استحقاق کا دعوی کرے اور اس کے حدود نہ بیان کرے، فساد دعویٰ کے اسباب کا تعلق درج ذیل دو شرطوں میں سے کسی ایک کے نہ پائے جانے سے ہوتا ہے۔

الف: معلوم ہونے کی شرط: دعوی کی گئی چیز کا معلوم ہونا جیسا کہ مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں ہے یا سبب استحقاق کا معلوم ہونا ایسے دعووں میں کہ جن میں اس کا ذکر ضروری ہے۔

ب: وہ شرطیں جو دعویٰ کے لئے تیار کی ہوئی تعبیر میں مطلوب ہیں، مثلاً دعوی میں کسی عین کا مطالبہ ہو مگر مدعی یہ تذکرہ نہ کرے کہ وہ شئ مدعا علیہ کے قبضہ میں ہے، یا جن لفظوں کو وہ استعمال کررہا ہے، ان میں تردد ہو، مثلاً یوں کہے: مجھے شک ہے، یا میرا گمان ہے کہ فلان کے ذمہ میرا ایک ہزار درہم ہے، تو ان تمام احوال میں دعویٰ خارج نہ کیا جائے گا، دعوی میں جو کمی ہے اس کے پورا کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا، لہذا اگر اس نے مکمل کردیا تو اس کے دعویٰ پر غور کیا جائے گا اور اس کے مدمقابل سے جواب طلب کیا جائے گا ورنہ دعویٰ خارج کردیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی تصحیح کردے[1]۔

اور اس قسم کے دعووں کو فاسد دعوی کہنا فقہاء حنفیہ کی خاص اصطلاح ہے، فقہاء شافعیہ نے بھی دعویٰ کی اس قسم کا تذکرہ کیا ہے اور اس کے وہی احکام لکھے ہیں، مگر انہوں نے اس کا نام ناقص دعویٰ رکھا ہے، اور ان کے نزدیک دعویٰ ناقصہ: ہر وہ دعویٰ ہے جس کے متعلق فیصلہ کرنے کے لئے حاکم کسی دوسری چیز کی ضرورت محسوس کرے[2] اور انہوں نے ناقص دعویٰ کی دو قسمیں کی ہیں "ناقصة الصفة" اور "ناقصة الشرط"۔

"ناقصة الصفة" وہ دعویٰ ہے جس میں مدعی دعویٰ کی ہوئی چیز کے ان اوصاف کی تفصیل نہ بیان کرے جس کا ذکر ضروری ہے، مثلاً دعویٰ

(۱) المبسوط ۱۶/۸۷، تبصرۃ الحکام ۱/۱۰۴، تحفۃ المحتاج ۱۰/۲۹۷، المغنی ۹/۸۶۔
(۲) أدب القضاء للغزی، ق ۱۰، الف۔ مخطوطہ دار الکتب (۹۰۷ فقہ شافعی)۔

کی گئی زمین کے حدود ذکر نہ کرے، یا دین کی مقدار چھوڑ دے، تو اس صورت میں قاضی کے لئے ضروری ہے کہ وہ مدعی سے اس نقص کے بارے میں دریافت کرے، اگر وہ اس کو پورا کردے تو دعویٰ صحیح ہوجائے گا ورنہ نہیں۔

اور ناقصۃ الشرط: اس سے وہ دعویٔ نکاح مراد ہے جس میں ولی اور گواہوں کا ذکر نہ کیا جائے [1]۔

ان دعووں کے حکم کے متعلق جو رائے حنفیہ اور شافعیہ کی ہے اس سے دوسرے مذاہب کی رائیں مختلف نہیں ہیں۔

فقہاء مالکیہ کے نزدیک دعوی کی ایک قسم وہ دعوی ہیں جن میں کسی شرط کے ناقص ہونے کی وجہ سے ان کا حکم ناقص ہوتا ہے، اور یہ وہ دعویٰ ہے جسے شرکت کا پایا جانا یا مدعی ومدعا علیہ کے درمیان کا کوئی معاملہ ناقص بنا دیتا ہے، تو یہ دعویٰ قابل سماعت ہے، مگر جب مدعی اس کو بذریعہ گواہ ثابت کرنے سے قاصر ہوجائے تو مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، دعوی کے اس اور گزشتہ معنی کے اعتبار دعوی فاسدہ میں فرق یہ ہے کہ یہ دعوی اپنی ذات کے اعتبار سے صحیح ہے اور اس پر یمین کے علاوہ اس کے سارے احکام مرتب ہوتے ہیں اور اس کی شرط ناقص کی تکمیل ممکن نہیں بخلاف دعوائے فاسدہ کے۔

۲۲ - سوم: باطل دعوی: یہ دعویٰ بالکل نادرست ہے، اور اس پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی اصلاح ناممکن ہے، اور دعووں کے باطل ہونے کے اسباب کا تعلق ان میں مطلوب بنیادی شرطوں میں سے کسی ایک کے مفقود ہونے سے ہے، اور دعوی باطلہ کی چند مثالیں یہ ہیں: ایک شخص اس طرح دعوی پیش کرے کہ کوئی صفت اس میں نہ ہو، جیسے کوئی فضولی ایک دعویٰ پیش کرے تو اس کا دعویٰ قابل سماع نہ ہوگا اور وہ باطل ہوگا، اسی طرح پیش کیا ہوا وہ دعویٰ کسی ایسے شخص کے خلاف ہو جو فریق نہیں ہے، اور پیش کیا ہوا وہ دعویٰ ایسے شخص کی جانب سے ہو جس کو تصرفات شرعیہ کی اہلیت نہ ہو، اور وہ دعویٰ جو کسی حق کی طرف منسوب نہ ہو خواہ بظاہر ہی ایسا کیوں نہ ہو، مثلاً کوئی اس فیصلہ کا مطالبہ کرے کہ فلاں پر قرض دینا واجب قرار دیا جائے اس لئے کہ وہ تنگ دست ہے، اور غیر مشروع چیز کا دعویٰ جیسے شراب یا خنزیر یا مردار کی قیمت کے مطالبہ کا دعویٰ۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک ان دعووں کا نام دعوائے فاسدہ ہے، اور یہ ان کے نزدیک ایک عام اصطلاح ہے جس میں وہ تمام دعوے شامل ہیں جن میں بنیادی گوشوں میں سے کسی گوشے میں خلل پایا جارہا ہو، اور علماء شافعیہ میں سے ماوردی نے اس کی دو قسمیں بیان کی ہے۔

قسم اول: وہ ہے جس کے فساد کا تعلق مدعی سے ہو، مثلاً کوئی مسلمان کسی آتش پرست عورت سے نکاح ہونے کا دعویٰ کرے، تو یہ دعویٰ باطل ہے کیونکہ مدعی کے لئے اس کا مقصود ممنوع ہے۔

قسم ثانی: وہ ہے جس کے فساد کا تعلق دعوی کی گئی چیز سے ہو، ماوردی نے اس قسم دوم کی تین قسمیں کی ہیں:

پہلی قسم: ایسی چیز کا دعویٰ جس پر قبضہ ثابت نہ ہوتا ہو، جیسے شراب اور خنزیر کا دعویٰ۔

دوسری قسم: ایسی چیز کا دعویٰ جس پر قبضہ ثابت ہوتا ہو، مگر اس کا معاوضہ لینا درست نہ ہو، جیسے مردار کی کھال اور ناپاک کھاد وغیرہ کا دعویٰ، اس پر قبضہ تو ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ مردار کی کھال سے دباغت کے بعد اور کھاد کو کھیتوں اور درختوں میں ڈال کر نفع اٹھایا جاتا ہے، اگر ان میں سے کسی کا دعویٰ پیش کیا جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ چیز باقی ہوگی یا ہلاک ہوگئی ہوگی اگر وہ چیز ہلاک ہوگئی ہو تو دعوی باطل ہوگا، کیونکہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں نہ تو

(۱) الحاوی للماوردی ج ۱۳، ق ۴۵، ب، مخطوطہ دار الکتب المصریہ (۵۰۱ فقہ شافعی)۔

اس کے مثل کا استحقاق ہوگا اور نہ ہی اس کی قیمت کا، اور اگر وہ باقی ہے تو وہ پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ اس کا دعویدار معاوضہ کے ساتھ ہوگا یا بغیر معاوضہ کے، اگر پہلی صورت ہے مثلاً یہ دعویٰ کرر ہا ہے کہ اس نے اس کو خریدا ہے تو دعویٰ باطل ہوگا، الا یہ کہ وہ اس کی قیمت دے چکا ہو تو اس کا دعویٰ قیمت سے متعلق ہوگا بشرطیکہ وہ اس کا مطالبہ کرے، اور اس کا خریداری کا تذکرہ کرنا اس سبب کی اطلاع دینا ہے جس کی وجہ سے وہ ثمن کی واپسی کا مطالبہ کرر ہا ہے، اور اگر بلا معاوضہ اس کا دعویٰ کرے تو تین صورتوں میں سے ایک صورت میں اس کا دعویٰ صحیح ہوگا، وہ تین صورتیں یہ ہیں: غصب کا دعوی، وصیت کا دعویٰ، اور ہبہ کا دعویٰ۔

تیسری قسم: اس چیز کا دعویٰ ہے جس پر مالکانہ قبضہ ثابت ہو مگر ایک مالک سے دوسرے مالک کی طرف منتقل ہونا جائز نہ ہو، اس کی مثال وقف ہے، اس کے متعلق مالک کے خلاف دعویٰ کرنا فاسد ہے، اور قاضی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مالک کے خلاف کوئی دعویٰ سماعت کرے، کیونکہ اس کی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت کی طرف منتقل ہونا محال ہے[1]۔

۲۳ - وہ دعوے جن کی سماعت ممنوع ہے: یہ وہ دعوے ہیں جو اپنی اصل کے اعتبار سے تو صحیح ہیں، مگر کسی مصلحت کی وجہ سے ان کی سماعت سے قاضیوں کو روکا گیا ہے، مثلاً ایسی چیز کا دعویٰ جس پر مدعا علیہ کا بہت پرانا قبضہ ہو، یا اس کے ذمہ میں وہ بہت دنوں سے ہو، ''الدر المختار'' میں ہے: قاضی کا فیصلہ ظاہر کرنے والا ہے ثابت کرنے والا نہیں، اور یہ زمان ومکان اور خصومت کے ساتھ خاص ہوتا ہے، چنانچہ اگر بادشاہ یہ حکم دے دے کہ: ''پندرہ سال کے بعد کوئی دعوی نہ لیے جائیں اور قاضی اس کے باوجود سماعت کرلے تو وہ نافذ نہ ہوگا''،

ابن عابدین نے فرمایا: (آل عثمان کے حکمراں اپنے تمام صوبوں کے قاضیوں کو یہ حکم دیتے ہیں کہ وقف اور وارثت کے علاوہ کوئی دعویٰ پندرہ سال گذرنے کے بعد نہ لیں، اور ''حامدیہ'' میں مذاہب اربعہ کا فتویٰ یہ نقل کیا گیا ہے کہ مذکورہ ممانعت کے بعد کوئی دعوی نہ لیا جائے، لیکن کیا منع کرنے والے بادشاہ کے انتقال کے بعد مذکورہ ممانعت اس طرح باقی رہے گی کہ اس کے بعد نئی ممانعت کی ضرورت نہ ہوگی؟ ''الخیریہ'' میں یہ فتویٰ دیا گیا ہے کہ سابقہ ممانعت کالعدم ہے، ممانعت جدیدہ ضروری ہے''[1]۔

اور ایک خاص مدت گذرنے پر دعووں کا قابل سماعت نہ ہونا بادشاہ کے ممنوع قرار دینے کی وجہ سے ہے، قاضی اس کی سماعت سے معزول ہے، کیونکہ یہ بات پہلے آچکی ہے کہ قضا زمانہ کے ساتھ بھی مختص ہوتا ہے، لہذا اگر بادشاہ اس خاص مدت کے گذر جانے کے باوجود سماعت دعویٰ کا حکم دے دے تو اس کی سماعت کی جائے گی، اور ممانعت کی غرض حیلہ سازی اور جعل سازی کو ختم کرنا ہے، اور قاضی کا ایسے دعووں کی سماعت نہ کرنا اس وقت ہے جبکہ فریق مخالف اس کا انکار کرے اور اگر فریق مخالف نے دعوی کا اقرار کیا تو دعوی سنا جائے گا کیونکہ اقرار کے ساتھ جعل سازی کا امکان نہیں۔

اور سماعت دعوی کی ممانعت وہاں ہوگی جہاں ایک مقررہ مدت تک اسے چھوڑ دینا ثابت ہوجائے، لہذا اگر اس مدت مقررہ کے درمیان ہی دعویٰ پیش کردے تو دوبارہ سماعت دعویٰ ممنوع نہ ہوگی جب تک کہ پہلے اور دوسرے دعووں کے درمیان اس مقررہ مدت کا فاصلہ نہ ہو، اور اس مقررہ مدت کو ختم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ دعوی قاضی کی مجلس میں ہو، لہذا اگر کوئی شخص پندرہ سال تک دعویٰ پیش کرنا چھوڑ دے اور قاضی کی عدالت میں دعویٰ نہ پیش کرے بلکہ

(۱) الحاوی للماوردی ج ۱۳، ق ۴۴، ب، ۴۵ الف۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۴۲ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۸۶ ھ۔

عدالت قاضی کے علاوہ میں اپنے فریق سے بار بار حق کا مطالبہ کرے، تو مذکورہ اصول کا تقاضا یہ ہے کہ اب اس کے دعویٰ کی سماعت نہ ہو، اور ترک دعویٰ کا تحقق اس وقت ہوگا جبکہ اس کو مطالبہ دعوی کا حق ثابت ہو، چنانچہ اگر نکاح کے بیس سال بعد کسی عورت کا شوہر مر جائے یا اس کو طلاق دے دے تو اسے مؤجل مہر کے مطالبہ کا پورا حق ہوگا، کیونکہ مہر مؤجل کے مطالبہ کا حق عورت کے لئے موت یا طلاق کے بعد ثابت ہوا نکاح کے وقت سے نہیں، اور اسی طرح کی وہ صورت ہے جب مدعی تقادم کی مدت تک اپنے دعوی کو مدیون کے تنگ دست ہونے کی وجہ سے ٹالتا رہا پھر اس مدت کے بعد اس کا مالدار ہونا ثابت ہوا تو تقادم کی مدت کا شمار مالداری ثابت ہونے کے وقت سے کیا جائے گا (۱)۔

دعوی کی گئی چیز کے تنوع کے اعتبار سے دعووں کی قسمیں:

۲۴- دعووں میں پیش کی جانے والی شئی دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان حقوق میں سے کوئی ہوگی جسے شارع نے ثابت کیا ہے، اور یہ حقوق مجموعی طور پر یا تو نوع انسانی کی حفاظت سے متعلق ہوں گے، یعنی ان کا تعلق نسل انسانی کی بقا اور اس کے ملحقات سے ہوگا، یا شخص انسانی اور اس کے ملحقات عزت، عقل اور اس کے دین وغیرہ کی حفاظت سے متعلق ہوں گے (۲)۔

اور دعووں کی مشروعیت انہی حقوق کی حفاظت کے لئے ہوئی ہے لہذا ان حقوق کے متنوع ہونے سے دعوے بھی متنوع ہو جائیں گے، اور یہ مختلف جہتوں سے ہوتا ہے۔

۲۵- اول: دعویٰ کی گئی چیز کبھی فعل حرام ہوتا ہے جو کسی شخص سے سرزد ہو کر موجب سزا ہوتا ہے، مثلاً قتل کرنا، ڈاکہ زنی کرنا اور چوری کرنا وغیرہ، جو اسباب ظلم و زیادتی ہیں اور کبھی دعویٰ کی گئی چیز فعل حرام نہیں ہوتا مثلاً کوئی شخص عقد بیع کا، قرض کا یا رہن وغیرہ کا دعویدار ہو، تو اس طرح دعووں کی دو اصولی قسمیں ہو جاتی ہیں، تہمت کے دعوے، غیر تہمت کے دعوے۔

اور اس تقسیم کا فائدہ دونوں قسموں میں مقدمہ کی کارروائیوں اور اثبات دعویٰ کے طریقوں میں ظاہر ہوگا۔

۱- تہمت اور زیادتیوں کے بعض دعوے گواہوں کے ایک متعین نصاب سے ہی ثابت ہوتے ہیں، جو دوسرے دعووں میں مطلوبہ نصاب سے زیادہ ہوتا ہے، اور ان میں سے بیشتر مدعا علیہ کے قسم کھانے سے انکار کے ذریعہ ثابت نہیں ہوتے۔

۲- پھر بیشتر فقہاء کرام نے دعوائے تہمت کے متہم شخص کے بارے میں ایسی کارروائیوں کو جائز قرار دیا ہے جنہیں دوسرے دعووں میں بروئے کار لانا جائز نہیں، مثلاً شخص متہم کو قید کرنا بشرطیکہ یہ ان لوگوں میں سے ہو جنہیں اس کی طرف منسوب کی جانے والی تہمت لاحق ہو، یا وہ مجہول الحال ہو (۱)۔

۲۶- دوم: دعویٰ کی گئی چیز یا تو عین ہوگی یا دین یا محض حق شرعی، اس بنیاد پر دعووں کی تین قسمیں کی جا سکتی ہیں۔

قسم اول: عین کا دعویٰ! یہ وہ دعوی ہے جس کا محل کوئی عینی شئ ہو، اور یہ عینی شئ یا تو عقار (غیر منقولہ چیز) ہوگی تو اس کا نام دعوائے عقار ہوگا یا اشیاء منقولہ میں سے کوئی چیز ہوگی تو وہ دعوائے منقولہ کہلائے گا۔

قسم ثانی: دین کا دعویٰ: یہ وہ دعویٰ ہے جس کا محل وہ دین ہے جو ذمہ میں واجب ہو، اس دین کا سبب چاہے جو بھی ہو، عقد قرض ہو یا قیمت مبیع یا کسی ایسی شئی کا ضمان جس کو مدعا علیہ نے ضائع کر دیا ہو۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۴۳۔

(۲) العنایہ ۶/ ۱۳۷ برحاشیہ فتح القدیر طبع مصطفی محمد ۱۳۵۶ھ۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۵۹۔

قسم ثالث: حقوق شرعیہ کا دعویٰ: اور اس سے وہ دعوے مراد ہیں جن میں وہ دوسرے حقوق طلب کئے جاتے ہیں جو نہ اعیان کے زمرے میں داخل ہیں نہ دیون کے، اور نہ ان کی خصوصیات ان میں پائی جاتی ہیں یعنی بالعوض یا بلاعوض منتقل ہونے کی صلاحیت، اور ان میں سے بیشتر حقوق وہ ہیں جن کا تعلق عائلی حقوق یعنی نسب نکاح اور پرورش وغیرہ سے ہے، اورحق شفعہ کا دعویٰ بھی اسی میں شامل ہے[1]۔

اقسام دعویٰ کی اس تقسیم سے دو چیزیں حاصل ہوتی ہیں:

۱- اس فریق کی شناخت جس سے دعویٰ کا تعلق ہے، فقہاء کرام نے ان اقسام میں سے ہر ایک قسم میں مدعا علیہ کی شناخت کے لئے قاعدے مقرر کئے ہیں جن کا ذکر عنقریب آرہا ہے، اور دعویٰ کی ہر قسم میں فریق کی شناخت کے لئے بھی خاص قاعدہ مقرر فرمایا ہے۔

۲- ہر قسم میں مدعی کی شناخت کے طریقے کا علم، چنانچہ فقہاء نے دین کے دعووں میں مدعی کی پہچان کے لئے ایک قاعدہ عامہ مقرر فرمایا، اسی طرح عین کے دعویٰ اور حقوق محضہ کے دعووں میں بھی مدعی کی شناخت کے لئے عام قاعدہ مقرر کیا ہے، اور دعویٰ میں جب بھی قاضی دعویٰ کی گئی چیز کی تعیین کرنا چاہے تو مناسب ہے کہ وہ پہلے معلوم کرے کہ کس قسم کا دعویٰ ہے۔

۲۷- سوم: دعویٰ کبھی حق اصلی کا ہوتا ہے اور کبھی قبضہ اور تصرف کا، اور اسی بنا پر دعووں کی دو قسمیں ہیں، حقوق کے دعوے اور قبضہ یا تصرف کے دعوے، پہلی صورت میں حق اصلی کا فیصلہ مطلوب ہوتا ہے، اور یہ ملکیت کا حق ہے اور اس سے برآمد ہونے والے حقوق میں اور دوسری صورت میں دعوی کردہ عین چیز پر قبضہ کا فیصلہ مطلوب ہوتا ہے۔

اور قبضہ ایسا مفاد ہے جس کی نگہداشت اور حفاظت شریعت کرتی ہے، یہاں تک کہ اس کا باطل سبب پر مبنی ہونا واضح ہو جائے تو ایسی صورت میں شریعت قبضہ کا اعتبار نہیں کرتی ہے، خواہ اس کی مدت طویل کیوں نہ ہو، اسی لئے بہت سے فقہاء نے یہ صراحت فرمائی ہے، کہ قبضہ میں لینا انسان کا حق مقصود ہے[1] لہذا بذریعہ دعویٰ اس کا مطالبہ درست ہے، خواہ اس کے فیصلہ کا مطالبہ ہو یا اس شخص کا قبضہ واپس دلانے کا مطالبہ ہو جس کا قبضہ ختم کر دیا گیا یا مقبوضہ چیز سے چھیڑ چھاڑ نہ کرنے کا مطالبہ ہو یا اس کے علاوہ کوئی مطالبہ ہو، اس غرض کے لئے جو دعوے مشروع ہیں ان میں کے چند یہ ہیں۔

۲۸- الف- دفع تعرض کا دعوی: اس جگہ تعرض سے مقصود یہ ہے کہ صاحب حق کے علاوہ کوئی شخص دوسرے کی چیز پر زبردستی سے یا قضا قاضی کی مدد سے قبضہ کرنا چاہتا ہو، تو صاحب حق اگر خود اپنا دفاع نہ کر سکتا ہو تو یہ دعوی پیش کرے کہ اس شخص کو تعرض سے روک دیا جائے۔

اور فقہاء شافعیہ نے یہ بیان کیا ہے کہ تعرض ہر وہ عمل ہے جس کے ذریعہ صاحب حق کو نقصان پہنچے، یا تو اسکی ملکیت پر دست درازی کرنے کے ذریعہ ہو یا ایسے طریقے سے صاحب حق کے تصرف کرنے میں رکاوٹ بنے یا اس کے ساتھ لگے رہنے اور اسے اس کے کاموں سے روکنے کے ذریعہ ہو[2]۔

اور فقہاء کرام نے اس دعوی کو جائز قرار دیا ہے خواہ اس کا محل جائیداد ہو یا اشیاء منقولہ میں سے کوئی چیز[3] بلکہ شافعیہ نے تو ایسے تعرض کو دفع کرنے کے لئے بھی اس دعوی کی اجازت دی ہے، جس کا

---

(۱) أدب القضاء لابن ابی الدم رص ۱۵۴ طبع دار الکتب الحدیثہ کویت۔

(۱) المبسوط ۱۷/ ۳۵، العنایہ ۶/ ۲۵۶، ۲۵۷، الشرح الصغیر ۴/ ۳۲۰۔

(۲) الحاوی للماوردی ج ۱۳، ق ۴۴، ب، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۰۷، ۵۰۸ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت۔

(۳) البحر الرائق ۷/ ۱۹۴، الحاوی ج ۱۳، ق ۴۴ ب، المغنی ۹/ ۸۵۔

تعلق کسی دوسرے شخص کے ذمہ ہو، مثلاً کسی ایسے دین کا مطالبہ کرے جس کا اس کے ذمہ میں ہونے کا دعوی ہو اور اس مطالبہ کی وجہ سے اس کو نقصان ہو، مثلاً اس کے پیچھے لگا رہے یا اس کی عزت وآبرو کے بارے میں لعن طعن کرے یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا ضرر ہو، اور اگر ایسا مطالبہ ہو کہ اس کی وجہ سے اس کو کوئی ضرر نہ ہو تو اس سے تعرض دفع کرنے کا دعوی درست نہ ہوگا[1]۔

اور قطع نزاع (جھگڑا نپٹانے) کے دعوی سے یہ دعوی مختلف ہے اس طور سے کہ قطع نزاع کے دعویٰ سے مراد یہ ہے کہ کوئی انسان دوسرے کو قاضی کے پاس طلب کرے حالانکہ اس شخص نے اس دعویٰ کرنے والے سے کسی چیز کے بارے میں معارضہ نہیں کیا ہے جو اس کے لئے مضر ہو، اور مدعی قاضی سے یوں کہے: مجھے یہ خبر ملی ہے کہ فلاں شخص مجھ سے جھگڑا لڑائی کرنا چاہتا ہے، اور میں اپنے اور اس کے درمیان جھگڑا ختم کرنا چاہتا ہوں، اس لئے میں اس کی حاضری کا طالب ہوں، تا کہ اگر اس کا کوئی حق میرے ذمہ ہے تو وہ اس کو آپ کے پاس دلیل کے ساتھ بیان کرے، ورنہ وہ یہ اقرار کرے کہ میں ہر اس حق سے بری ہوں جس کا وہ میرے خلاف دعوی کرے گا، تو اس کی یہ بات قابل سماعت نہیں، کیونکہ مدعی کو مقدمہ قائم کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے[2]۔

۲۹-ب- قبضہ واپس دلانے کا دعویٰ: مالک کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ قاضی سے اس قبضہ کے اعادہ کا مطالبہ کرے جو اس سے زبردستی یا صلہ جوئی یا دھوکہ بازی کے ذریعہ چھین لیا گیا ہو، تو عین کے مالک یا عاریت پر لینے والے یا اس کو کرایہ لینے والے یا اس کے مرتہن کے لئے جائز ہے کہ وہ اس شی کی واپسی کا مطالبہ کرے جو اس سے چھین لیا

(۱) الحاوی ج ۱۳، ق ۴۴ ب۔

(۲) البحر الرائق ۷ / ۱۹۴۔

گیا ہے، مگر یہ کہ چھیننے والے نے جو کام کیا ہے اس میں حق بجانب ہو تو اسی کے لئے اس کی حقیقت اور قبضہ کا فیصلہ کیا جائے گا۔

شرائط دعوی:

۳۰- صحت دعوی کے لئے چند شرائط ہیں، بعض شرطوں کا تعلق اس تعبیر سے ہے جو مدعی کی طرف سے اپنے لئے حق طلبی کے خاطر صادر ہو، اور بعض شرطوں کا تعلق مدعی اور مدعا علیہ سے ہے، اور بعض کا تعلق دعویٰ کی گئی چیز سے ہے، اور بعض کا رکن دعویٰ سے۔

اول: وہ شرائط جو مدعی سے صادر ہونے والے اس قول میں ضروری ہیں جس کے ذریعہ وہ اپنے حق کا مطالبہ کرتا ہے۔

اس قول (الفاظ دعویٰ) کے لئے چند شرطیں ضروری ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۳۱- شرط اول: یہ ہے کہ دعوی کسی ایسے امر کے خلاف نہ ہو جو مدعی سے پہلے صادر ہو چکا ہے[1]۔

اور اصولیین کی اصطلاح میں تناقض کا حاصل یہ ہے کہ برابر درجہ کی دو دلیلیں اس طرح ایک دوسرے کے مقابل ہو جائیں کہ ان دونوں کے درمیان تطبیق کسی طرح ممکن نہ ہو[2]۔

اور اس جگہ اس کا مقصد یہ ہے کہ مدعی سے اس کے دعوی کے خلاف پہلے سے کوئی ایسی بات پائی جائے کہ پہلی اور پچھلی باتوں کے درمیان تطبیق ناممکن ہو جائے[3] مثلاً ایک شخص یہ دعوی کرے کہ یہ

(۱) المبسوط ۱۷ / ۹۶، بدائع الصنائع ۶ / ۲۲۳، ۲۲۴، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۷، المطبعۃ الحسینیہ مصر ۱۳۲۲ ھ، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۲۹۱، تبصرۃ الحکام ۱ / ۱۳۶، ۱۳۷، شرح المحلی علی المنہاج ۴ / ۳۳۴، تحفۃ المحتاج ۱۰ / ۲۹۶، مغنی المحتاج ۴ / ۱۱۰ طبع ۱۳۷۷ ھ، الفروع ۳ / ۸۰۸، غایۃ المنتہی ۳ / ۴۴۸، کشاف القناع ۴ / ۲۰۳۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون جلد دوم رص ۱۴۱۳۔

(۳) الفوکہ البدریہ رص ۹۸۔

مکان میرے لئے وقف ہے، پھر اسی مکان کے متعلق اپنا ذاتی مکان ہونے کا یا کسی دوسرے شخص کی ذاتی ملکیت ہونے کا دعوی کرے، دونوں دعووں کے درمیان تناقض ہوجائے گا، اس لئے یہ قابل قبول نہ ہوگا، کیونکہ موقوفہ چیز کسی کی ملکیت نہیں ہوسکتی [۱]۔

سماعت دعوی سے مانع تناقض کبھی تو مدعی کی طرف سے اصل دعوی میں ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص کسی چیز کو دوسرے کسی شخص سے خریدنے کا، یا اس کی جانب سے ہدیہ کئے جانے کا، یا اپنے پاس ودیعت رکھے جانے کا یا اس کو بطور کرایہ لینے کا مطالبہ کرچکا ہو، پھر اس شئ کی ملکیت کا دعوی کرے، اور جیسے ایک شخص کسی عورت کو نکاح کے لئے پیغام دے پھر یہ دعوی کرے کہ میں اس کا شوہر ہوں [۲]، اور کبھی یہ (تناقض) مدعا علیہ کی جانب سے دفع دعوی میں ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص نے کسی دوسرے شخص کے پاس اپنی امانت ہونے کا دعوی کیا اور مدعا علیہ نے اس کا انکار کیا، پھر مدعی امانت رکھنے پر بینہ پیش کردے، تو مدعا علیہ اس کا اس طرح دفاع کرے کہ وہ تو واپس کرچکا ہے یا وہ ہلاک ہوگئی ہے، تو اس کا یہ دفع کرنا قابل قبول نہیں ہوگا، کیونکہ یہ اس کے سابقہ انکار کے خلاف ہے [۳]۔

یہ سب مثالیں اور اس طرح کی دیگر مثالیں اس مسئلہ میں جمع ہوگئیں کہ کسی شخص کے خلاف کسی حق کا دعوی کیا گیا، پھر اس شخص نے اپنے اوپر کسی حق کے لازم ہونے کا انکار کیا، پھر جب اسے یہ خوف ہوا کہ اس کے خلاف گواہ پیش کردیا جائے گا تو وہ اس کا اقرار کرکے اس کو ساقط کرنے کے طریقوں میں سے کسی ایک کا دعویدار ہوجائے، تو یہ اس کے لئے نفع بخش نہ ہوگا اور نہ اس کی طرف سے قابل قبول ہوگا [۱]۔

سماعت دعوی سے مانع تناقض صرف چند شرطوں کے ساتھ متحقق ہوگا، وہ شرطیں یہ ہیں:

۳۲- الف- ایک دوسرے کے خلاف ہونے والے دو امر (دعوی اور اس سے پہلے صادر ہونے والی گفتگو یا عمل) ایک ہی شخص سے صادر ہوں، یعنی مدعی سے یا ایسے دو شخصوں سے صادر ہوں جو ایک ہی شخص کے حکم میں ہوں، جیسے وکیل اور موکل، وارث اور مورث میں، تو وکیل نے اگر اپنے موکل کے لئے کسی عین کا دعوی کیا، جبکہ اس کے موکل سے اس سے قبل یہ اقرار ہوچکا ہو کہ یہ عین اس کا نہیں ہے بلکہ دوسرے کا ہے، تو وکیل کا دعوی قابل قبول نہ ہوگا، کیونکہ یہ دعوی موکل کے اقرار کے خلاف ہے [۲]۔

۳۳- ب- یہ کہ مدعی اپنے دعوی اور اس سے صادر ہونے والی سابقہ گفتگو جو اس دعوی کے خلاف ہو، کے درمیان تطبیق نہ دے سکے، یہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام زفرؒ) کا مسلک ہے [۳]۔

اس شرط کے متعلق فقہاء حنفیہ کے چار اقوال ہیں:

پہلا قول: جمہور کی رائے کے مطابق ہے [۴]۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ دو متضاد امروں کے درمیان مدعی کی طرف سے عملی تطبیق واقع ہونا شرط نہیں، بلکہ یہ شرط ہے کہ کسی بھی طریقے سے ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ ہو، اور یہ تناقض کی تمام صورتوں میں ملحوظ ہوگا، خواہ اصل دعوی میں تناقض واقع ہو یا مدعا علیہ

(۱) درر الحکام، حاشیۃ الشرنبلالی ۲/ ۳۵۵، تنویر الأبصار، الدر المختار ۷/ ۱۸۔
(۲) جامع الفصولین ۱/ ۱۴۹ المطبعۃ الازہریہ طبع اول ۱۳۰۰ھ، شرح المحلی علی المنہاج ۴/ ۳۴۴۔
(۳) جامع الفصولین ۱/ ۱۴۹، العقد المنظم للحکام ۲/ ۱۹۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۶، ۱۳۷۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۶۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۸۷، تحفۃ المحتاج، حاشیۃ الشروانی ۱۰/ ۲۹۶۔
(۳) القوانین الفقہیہ رص ۲۹۱، ادب القضاء لابن ابی الدم ق ۱۵۱ ب، مختصر الفتاوی المصریہ رص ۶۰۸، جامع الفصولین ۱/ ۱۲۸، درر الحکام ۲/ ۳۳۵۔
(۴) جامع الفصولین ۱/ ۱۵۲۔

کی جانب سے کئے جانے والے دفاع میں، چاہے تطبیق کی صورت واضح ہو یا مبہم [۱]۔

لہذا اس رائے کی بنیاد پر اگر مدعا علیہ اس طرح دفاع کرے کہ مدعی کے دعویٰ میں تناقض ہے تو اس دفاع کو رد کرنے کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ قاضی کے نزدیک ان دو متناقض امور کے درمیان جمع وتطبیق ممکن ہو، یہ شرط نہیں ہے کہ جس تفریق کی باتوں میں بظاہر تناقض محسوس کیا گیا ہے، اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ وہ ان دونوں کے درمیان بالفعل تطبیق دے۔

لہذا اگر کوئی شخص ایک مکان کے ہبہ کئے جانے یا اپنے باپ سے خریدنے کا دعوی کرے، پھر اسی مکان کے بطور وراثت مالک ہونے کا دعوی کرے، تو دوسرا دعوی قبول کیا جائے گا، کیونکہ دونوں باتوں کے درمیان تطبیق ممکن ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ اس نے اپنے باپ سے وہ مکان خرید لیا، لیکن بینہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کو ثابت کرنے سے عاجز ہو گیا، پھر وہ اس کے بعد اس کا وارث ہو گیا، ہاں اگر وہ اس مکان کے اپنی طرف بطور وراثت منتقل ہونے کا دعوی پہلے کرے پھر اس کے بعد اس کے خریدنے کا دعوی کرے تو اس کا دوسرا دعوی مقبول نہ ہوگا، تناقض کے پائے جانے اور تطبیق کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے [۲]۔

تیسرا قول: جب مدعا علیہ کے کلام میں تناقض پایا جائے تو تطبیق کا امکان نہ ہونا ضروری ہے، (یعنی: اس کے اصل دعوی کو دفع کرنے میں)، لیکن اگر اصل دعوی میں مدعی کی جانب سے تناقض پایا جائے تو اس کے معتبر ہونے میں تطبیق کا امکان نہ ہونا شرط نہیں، دو متضاد بات کرنے والے (مدعی) کی طرف سے تطبیق عملی کا نہ ہونا شرط ہے، اور

(۱) جامع الفصولین ۱/ ۱۵۱، ۱۵۲ طبع ۱۳۰۰ھ، حاشیہ ابن عابدین ۷/ ۱۴ طبع ۱۳۸۶ھ۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۱۲۸۔

سماعت دعوی سے مانع ہونے کے لئے تناقض معتبر ہوگا اگرچہ تطبیق ممکن ہو، بشرطیکہ مدعی اپنے متضاد اقوال کے درمیان تطبیق عملی پیش نہ کرے [۱]۔

چوتھا قول: سماعت دعوی سے مانع ہونے کے لئے تناقض کے معتبر ہونے میں تطبیق عملی کا نہ ہونا ضروری ہے، بشرطیکہ وہ تناقض کھلا ہوا ہو کہ ایک ہی چیز کی نفی اور اثبات ہو رہی ہے، اور تطبیق مخفی ہو، ورنہ تو امکان نہ ہونا ہی شرط ہے، مثلاً کسی شخص نے دوسرے کے لئے کسی عین کے مملوک ہونے کا دعوی کیا تو اس کے بعد اس کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ اس کو اپنے لئے ہونے کا دعوی کرے، باوجودیکہ ممکن ہے گزشتہ دعوی کی تاریخ کے بعد اس نے اس سے خرید لیا ہو، لہذا اگر عملی طور پر اس میں تطبیق دے دے اور اس پر گواہ بھی پیش کر دے تو اس کا دعویٰ مقبول ہوگا، اور اس کے گواہان قابل سماعت ہوں گے، ورنہ مقبول نہ ہوگا [۲] کیونکہ اس کا پہلا دعوی دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہے اور اپنی ملکیت کی نفی ہے، اور اس کا دوسرا دعویٰ اپنی ملکیت کا اثبات اور دوسرے سے اس کی نفی ہے، لہذا نفی کرنے والے اور ثابت کرنے والے کلام ایک دوسرے کی نقیض ہو گئے، تو اس صورت میں تطبیق عملی ضروری ہے، اس لئے کہ تناقض ظاہر ہے اور تطبیق مخفی ہے، بخلاف اس کے کہ ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کے خلاف مال کی ایک مقدار کا دعوی کیا اور مدعا علیہ نے اس کا اس طرح دفاع کیا کہ اس نے اس کو فلاں جگہ پر ادا کر دیا ہے، تو جب یہ اس کو ثابت نہ کر سکے تو پھر اس طرح دفاع کرے کہ اس نے اس کو دوسری جگہ پر دین ادا کر دیا ہے جو دفاع اول میں مذکورہ مقام کے علاوہ ہے، تو اس کا دفاع ثانی مقبول ہوگا، اس لئے کہ تطبیق ممکن ہے جس کی صورت یہ

(۱) الدر المختار مع تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۷/ ۱۶، المجانی الزہریہ رص ۱۰۔

(۲) درر الحکام ۲/ ۳۵۵، جامع الفصولین ۱/ ۱۲۴۔

ہے کہ اس کا مطالبہ ختم کرنے کے لئے اس کو دومرتبہ ادا کیا ہو[1]۔

۳۴- ج-سماعت دعوی سے مانع تناقض کے متحقق ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ کلام اول کو عدالت کے ذریعہ جھوٹا قرار نہ دیا گیا ہو[2]لہذا اگر کسی شخص نے کسی کے خلاف یہ دعوی کیا کہ اس نے اس کے لئے مدیون کی جانب سے ایک ہزار کی کفالت قبول کی ہے، مدعا علیہ نے کفالت کا انکار کیا، اور دین دینے والا گواہ پیش کردے کہ اس نے اس کے مدیون کی جانب سے کفالت کی ہے، اور قاضی نے اس کا فیصلہ کر دیا اور مدعی نے اس سے مال بھی وصول کرلیا، پھر کفیل مدیون کے خلاف یہ دعوی کرے کہ اس نے مدیون کے حکم سے کفالت کی ہے اور اس پر گواہ بھی پیش کر دے تو یہ دعوی مقبول ہوگا، اور گواہوں کی سماعت کی جائے گی، اگر چہ اس کا یہ دعوی اس کی سابقہ اس بات کے خلاف ہے کہ اس نے صاحب دین کے دعویٰ کفالت کے وقت کفالت سے انکار کیا تھا، اور یہ اس لئے کہ اس کے گذشتہ انکار کا اثر قاضی کی طرف سے اس کی تکذیب کے بعد ختم ہو چکا ہے[3]۔

اور فقہاء حنفیہ نے یہ بیان کیا ہے کہ دعوی میں تناقض ان مسائل میں معتبر نہیں جن کے اسباب مخفی ہوں، مثلاً نسب کے مسائل اور طلاق وغیرہ سے متعلق بعض مسائل[4]۔

جن چیزوں سے تعارض ختم ہوجاتا ہے:

۳۵- فقہاء حنفیہ کے نزدیک دو امور کے ذریعہ تناقض ختم ہوجاتا ہے، وہ دونوں امر مندرجہ ذیل ہیں: ایک تو یہ ہے کہ دومتضاد امروں کے درمیان عملاً تطبیق کردی جائے، اور ماقبل میں اس کی طرف اشارہ گزر چکا ہے، اور دوسرا یہ ہے کہ مدمقابل اس کی تصدیق کردے، لہذا اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف قرض کی وجہ سے ایک ہزار دینار کا دعوی کرتا ہے، پھر اسی کے خلاف کفالت کی وجہ سے ایک ہزار دینار لازم ہونے کا دعوی کرے، اور مدعا علیہ اس کی تصدیق کردے تو تناقض کے باوجود اس کا دعوی سنا جائے گا[1]۔

علاوہ ازیں فقہاء حنفیہ نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ تناقض ان چیزوں میں معاف ہوتا ہے جو خفا پر مبنی ہوں۔

چنانچہ ''مجلّہ الاحکام العدلیہ'' (دفعہ ۱۶۵۵) میں ہے: ''جب مدعی کی معذرت ظاہر ہو اور وہ چیز محل خفا ہو تو تناقض سے صرف نظر کیا جائے گا۔

اور اس کی ایک مثال وہ فتوی ہے جو ''الحامدیہ'' میں ہے کہ اگر زید بالغ وارثوں کو چھوڑ کر مر جائے، اور کسی مکان میں اپنا حصہ چھوڑ جائے، اور وارثین اس کی تصدیق کریں کہ گھر کا باقی حصہ فلاں اور فلاں کا ہے، پھر یہ ظاہر ہو کہ ان کے مذکورہ مورث نے تصدیق کرنے والوں کے بچپن میں فلاں فلاں کے وارثین سے بقیہ گھر خرید لیا تھا، مگر ان وارثین پر یہ امر مخفی رہا تو ان کا دعوی سنا جائے گا، کیونکہ یہ تناقض محل خفا میں ہے، لہذا یہ معاف ہوگا۔

اور اسی میں سے نسب یا طلاق کا دعوی ہے، کیونکہ نسب تو ایک امر مخفی یعنی استقرار نطفہ پر مبنی ہے، اس لئے کہ یہ ایک ایسی صورت ہے جو اکثر لوگوں پر مخفی رہتی ہے، لہذا اس طرح کی چیزوں میں تناقض معتبر نہ ہوگا، اور طلاق کا اقدام تنہا شوہر کرتا ہے۔

اور اسی میں سے یہ ہے کہ مدیون دین ادا کرنے کے بعد اس پر

---

(۱) جامع الفصولین ۱/۱۴۶۔

(۲) الفواکہ البدریہ رص ۹۹، الدر المختار وتکملہ حاشیہ ابن عابدین ۷/۱۸، جامع الفصولین ۱/۱۴۰۔

(۳) جامع الفصولین ۱/۱۴۰، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۷/۱۸۔

(۴) بدائع الصنائع ۶/۲۲۴، درر الحکام ۲/۲۵۶، الفواکہ البدریہ رص ۱۰۰، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۷، جامع الفصولین ۱/۱۳۵، ۱۳۶۔

(۱) الدر المختار مع تکملہ ۷/۱۷، ۱۸۔

دلیل قائم کردے کہ اس کے دائن نے قرض سے اسے بری کر دیا تھا، اسی طرح بدل خلع کی ادائیگی کے بعد اگر خلع لینے والی عورت شوہر کی طرف سے خلع سے پہلے ہی طلاق واقع کرنے کا ثبوت پیش کردے [۱] اور اس کے علاوہ اور اسی طرح ہر وہ دعوی جو خفا پر مبنی ہو اس میں تناقض کا اعتبار نہیں ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں صحیح قول یہی ہے جیسا کہ ''الفتاوی الحامدیہ'' میں مذکورہ فتوی دیا گیا ہے، فقہاء مالکیہ میں سے اکثر کا یہی قول ہے، چنانچہ حطّاب نے قرافی سے نقل کیا ہے: اگر وارث نے اقرار کیا کہ اس کے والد نے جو کچھ چھوڑا ہے ورثہ کے درمیان میراث ہے، وہ شریعت کے معروف قانون کے مطابق اور اس طریقے کے مطابق تقسیم ہوگا جو دیانت پر مبنی ہے، پھر چند ایسے گواہوں کو لایا جنہوں نے اس کو یہ خبر دی کہ اس کے والد نے ان کو اس بات کا گواہ بنایا تھا کہ اس کے بچپن میں یہ مکان اس پر صدقہ کیا گیا ہے، اور اسی لئے اس (مکان) کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہے، یا باپ نے اقرار کیا تھا کہ اس نے اس کو شرعی طور پر اس کا مالک بنا دیا ہے، تو اگر وہ اپنے اقرار سے یہ کہہ کر رجوع کیا کہ اس کا پورا ترکہ وارثین کے درمیان وراثت ہے، مگر یہ مکان کہ جس کی بطور خاص اس کے لئے گواہی دی گئی ہے نہ کہ دوسرے ورثہ کے لئے، اور گواہوں کے خبر دینے کو اپنے لئے بطور عذر پیش کرے اور یہ کہے کہ اسے اس کا علم نہیں تھا بلکہ اس نے عرف وعادت کی بنیاد پر شریعت کے ظاہری تقاضا کے مطابق اس کا اقرار کرلیا تھا، تو اس کا دعوی سنا جائے گا اور اس کا عذر قابل قبول ہوگا، اور وہ اپنا بینہ پیش کرے گا، اور اس کا سابق اقرار گواہ کو جھٹلانے والا اور گواہی کو عیب دار بنانے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ عرف وعادت میں یہ ایسا عذر ہے جو قابل سماعت ہے۔

(۱) مجلۃ الأحکام وشرحہا للاتاسی ۵/ ۱۴۴، ۱۴۵، درر الحکام ۴/ ۲۲۸، تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۲/ ۲۹، ۳۰، ۵/ ۱۷، الزیلعی اور اس کا حاشیہ ۴/ ۹۹، ۱۰۰، البدائع ۶/ ۲۲۴۔

اور سحنون سے جو نقل کیا گیا ہے وہ اس کے خلاف ہے [۱]۔

شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے بینہ قابل قبول ہوگا، اور اصح کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ تعارض کی وجہ سے بینہ قبول نہیں کیا جائے گا [۲]۔

اور یہ اس روایت پر مبنی ہے جو ''نہایۃ المحتاج'' اور ''قلیوبی'' میں مروی ہے۔

اور تحفۃ المحتاج پر شروانی اور ابن القاسم کے حواشی میں ہے: اگر کسی مدیون نے کسی دوسرے کے لئے اقرار کیا، پھر وہ یہ دعوی کرے کہ اس نے وہ دین ادا کر دیا تھا اور اقرار کرتے وقت ادائیگی کو بھول گیا تھا تو اس کا دعوی محض قسم کے لئے سنا جائے گا، اگر وہ ادئیگی پر گواہ پیش کرے تو قبول کیا جائے گا، جیسا کہ ان میں سے بعض فقہاء شافعیہ نے فتوی دیا ہے، کیونکہ اس کی کہی ہوئی بات ممکن ہے، لہذا تناقض نہیں، ٹھیک اسی طرح کہ جیسے وہ یہ کہے: میرے پاس کوئی گواہ نہیں، پھر وہ گواہ پیش کردے تو قبول کیا جائے گا [۳]۔

حنابلہ کے نزدیک انکار کے بعد بینہ قابل سماع نہیں ہوگا، چنانچہ اگر کسی شخص کے خلاف کسی حق کا دعوی کیا گیا اور اس نے اس کا انکار کر دیا، پھر اس پر وہ حق ثابت ہوگیا تو اس کے بعد اس نے یہ دعوی کیا کہ یہ حق ادا کر دیا ہے، یا زمانہ انکار سے قبل مدعی نے اس کو بری کر دیا، جیسا کہ اس کے خلاف ایک ہزار قرض کا یا مبیع کی قیمت کا دعوی کیا تو اس نے کہا کہ: میں نے اس سے نہ کوئی قرض لیا ہے اور نہ اس سے کچھ خریدا ہے، پھر گواہ کے ذریعہ یہ ثابت ہوجائے کہ اس نے قرض لیا تھا یا اس سے کچھ خریدا ہے یا اقرار کرلے، اس کے بعد یہ کہے کہ میں نے ادا کر دیا ہے یا اس نے مجھ کو اس وقت سے پہلے بری کر دیا

(۱) الحطاب، ۵/ ۲۲۳، الفروق للقرافی ۴/ ۳۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۵۰، قلیوبی ۴/ ۳۰۵۔

(۳) حواشی الشروانی وابن القاسم علی تحفۃ المحتاج ۵/ ۳۹۹۔

ہے، تو اس کی یہ بات مقبول نہ ہوگی چاہے گواہ کیوں نہ پیش کردے، کیونکہ حق کا انکار حق ادا کرنے یا اس کو بری کرنے کی نفی کرتا ہے، اس لئے کہ یہ دونوں سابق حق کے بغیر نہیں ہوسکتے، تو گویا یہ اپنے آپ کو جھٹلانے والا ہوا[1]۔

۳۶- دوسری شرط: دعوی ایسے پختہ اور یقینی تعبیرات کے ذریعہ پیش کیا جائے جس میں ذرہ برابر تردد نہ ہو، لہذا اس طرح کے الفاظ میں دعوی درست نہ ہوگا کہ مجھے شک ہے یا میرا گمان ہے کہ فلاں کے ذمہ میری اتنی رقم ہے، یا اس نے میرا جانور غصب کرلیا ہے[2]۔

اور اس شرط سے تہمت لگانے کے دعووں کو (یعنی جنایت کے دعووں کو) مستثنی کیا گیا ہے، کیونکہ وہ تردد والے الفاظ کے ساتھ بھی جائز ہے، چنانچہ اگر یہ کہے کہ میں اسے ایک دینار کی چوری میں متہم قرار دیتا ہوں تو اس صورت میں اس کا دعوی سنا جائے گا، کیونکہ تہمت کے دعوے بنیادی طور پر شک اور گمان کی طرف لوٹتے ہیں[3]۔

۳۷- تیسری شرط: مدعی اپنے دعوی میں اس کو بھی ذکر کرے کہ وہ اس حق کا مطالبہ کررہا ہے جس کا وہ دعویدار ہے، اور اس شرط میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بیشتر مذاہب میں اس کے بارے میں دو قول ہیں، ان دونوں میں سے راجح قول یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور دلالت احوال پر اکتفا کیا جائے گا، اور فقہاء حنفیہ میں سے صاحب متون وشروح نے اس کی شرط لگائی ہے اور اس کے تصحیح کی صراحت نہیں فرمائی، جبکہ حنفیہ میں سے اصحاب فتاوی نے اس کے مخالف قول کی تصحیح کی ہے۔

اور مطالبہ حق کا شرط نہ ہونا مالکیہ کا ظاہری مذہب، شافعیہ کے دو اقوال میں سے ایک قول، اور حنابلہ کا راجح قول ہے۔

(۱) شرح منتہی الإرادات ۳/ ۴۹۳، المغنی ۹/ ۲۳۶، ۲۳۷۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۴، لب اللباب رص ۲۵۵۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۴۔

جن لوگوں نے مطالبہ حق کی شرط لگائی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ حقوق انسانی کا بوقت مطالبہ ادا کرنا ضروری ہے، اور فیصلہ کیا جانا مدعی کا حق ہے، تو اگر وہ مطالبہ کی صراحت نہیں کرتا تو ممکن ہے کہ وہ اس کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو بلکہ اس نے بطور حکایت اور استفتاء واقعہ کا ذکر کیا ہو، لہذا جب اس نے حق کا مطالبہ کیا تو دعویٰ سے اس کی غرض واضح ہوگئی، اور اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ خصومات ختم کرنے کے لئے قاضی مقرر کئے جاتے ہیں، مقدمات پیدا کرنے کے لئے نہیں، لہذا جب مدعی اپنے حق کے فیصلہ کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے مطالبہ کو قبول کرے گا، اور اگر وہ مطالبہ حق سے سکوت کرے گا تو قاضی بھی خاموش رہے گا، اب اگر قاضی مدعی کی طرف سے مطالبہ حق کے بغیر ہی دعوی پر غور وخوض کرے تو وہ خصومت کو پیدا کرنے والا قرار پائے گا، اور عہدہ قضا مقدمات پیدا کرنے کے لئے نہیں بنایا گیا ہے۔

اور دوسرے حضرات نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ مقدمہ کی پیشی اور دلائل احوال اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ مدعی اپنے دعوی کے ذریعہ اپنے لئے اپنے حق کا اور اپنے حوالہ کئے جانے کا فیصلہ کرانا چاہتا ہے، اور مدعی کا اس کو بطور حکایت ذکر کرنا بہت بعید معلوم ہوتا ہے کیونکہ شرعی عدالتیں اس مقصد کے لئے قائم نہیں کی گئی ہیں[1]۔

۳۸- چوتھی شرط: بذات خود مدعی کی زبان سے دعوی پیش کیا جائے: اور یہ شرط صرف امام ابوحنیفہ نے لگائی ہے، لہذا دعویٰ کے سلسلہ میں کسی کو وکیل بنانا جائز نہیں، مگر یہ کہ مدعی کے پاس معقول عذر ہو، یا فریق مخالف وکیل بنانے پر راضی ہو۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۲، العنایہ وتکملہ فتح القدیر ۶/ ۱۴۴، الفواکہ البدریہ رص ۱۰۶، الہدایہ وتکملہ فتح القدیر ۶/ ۱۴۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۸ طبع ۱۳۰۱ھ، الحاوی الکبیر ج ۱۳، ق ۴۴ الف، المغنی ۹/ ۸۶، الروض الندی رص ۵۱۲، غایۃ المنتہی ۳/ ۴۹۹، کشاف القناع ۴/ ۲۰۳۔

اور اس کے شرط نہ ہونے اور توکیل بالخصومت کے جائز ہونے کی رائے جمہور فقہاء کرام کی ہے، خواہ مدعا علیہ چاہے یا نہ چاہے[1]۔

۳۹- پانچویں شرط: مدعی عین (متعین شیٔ) کے دعویٰ میں ذکر کرے کہ دعویٰ کی گئی چیز فریق مخالف کے قبضہ میں ہے۔

اور منع تعرض کا دعوی اس شرط سے مستثنی ہے، کیونکہ اس میں فریق مخالف مدعی سے تعرض کرتا ہے جبکہ عین اسی آخری فریق (مدعی) کے قبضہ میں ہوتا ہے[2]۔

دوم- مدعی اور مدعا علیہ کے شرائط:

مدعی اور مدعا علیہ میں سے ہر ایک کے لئے دو شرطیں ہیں: شرط اہلیت، اور شرط صفت۔

۴۰- شرط اہلیت: چونکہ دعوی ایسا تصرف ہے جس پر احکام شرعیہ مرتب ہوتے ہیں اور اسی طرح جواب دعویٰ، اس لئے فی الجملہ فقہاء کرام کا مذہب ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ میں سے ہر ایک کو وہ تصرفات شرعیہ انجام دینے کا اہل ہونا چاہیے[3] اور جس شخص کو اس کی اہلیت نہ ہو تو اس کے حق کا مطالبہ اس کا شرعی نمائندہ یعنی خواہ ولی یا وصی کرے گا۔

اور حنفیہ کی رائے کے مطابق طرفین میں سے کسی کے لئے بھی کمال اہلیت کی شرط نہیں ہے، یہ حضرات اہلیت ناقصہ کو ہی کافی سمجھتے ہیں، اور مالکیہ صرف مدعی کے حق میں اہلیت ناقصہ کو کافی سمجھتے ہیں، اور ان کے نزدیک مدعا علیہ میں رشد یعنی عقل مندی کی شرط ہے(۱) شافعیہ اور حنابلہ نے بعض حالات کو مستثنی قرار دیا ہے اور اس میں کمال اہلیت کی شرط نہیں لگائی ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ایسا بچہ جو تمیز کی صلاحیت رکھتا ہو اور اسے تصرفات شرعیہ کی اجازت ہو اس کے لئے دعوی پیش کرنا جائز ہے اور وہ مدعا علیہ بن سکتا ہے[2]، اور یہ اس لئے کہ دعوی اور جواب دعویٰ ان تصرفات میں سے ہے جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہے، لہذا اس بچہ کی طرف سے صحیح ہوں گے جس کو اس کے ولی نے تصرف کی اجازت دے رکھی ہو، اور جس کو اس کے ولی نے اجازت نہ دی ہو تو اس کی طرف سے یہ صحیح نہیں ہوں گے۔

۲- مالکیہ مدعی اور مدعا علیہ کے درمیان فرق کرتے ہیں: چنانچہ مدعی کے لئے رشد (عقل مند اور باشعور ہونا) کی شرط نہیں، لہذا اسفیہ (بیوقوف) اور بچہ کی طرف سے دعوی صحیح ہے۔ حنفیہ کی طرح مالکیہ یہ شرط نہیں لگاتے کہ بچہ کو ولی کی طرف سے تصرفات کی اجازت ہو[3] اور مدعا علیہ کے لئے مالکیہ کے نزدیک کامل اہلیت کی شرط ہے، لہذا اگر اس میں بالکل اہلیت نہ ہو یا ناقص ہو تو اس کے خلاف دعوی صحیح نہیں۔

۳- شافعیہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ کا بالغ ہونا شرط ہے، لیکن انہوں نے یہ فرمایا: محجور علیہم (جن لوگوں کو تصرفات شرعیہ سے روک دیا گیا ہے) ان کے خلاف دعویٰ ان معاملات میں قابل سماع ہوتا ہے جن کے بارے میں ان کا اقرار

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۱۱ طبع ۱۳۰۱ھ، فتح المعین وترشیح المستفیدین ص ۲۴۵، منتہی الإرادات قسم اول ص ۴۴۴۔

(۲) العنایہ ۶/ ۱۴۴، مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۵، مغنی المحتاج ۴/ ۴۶۵، الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۹۶، الحاوی الکبیر ۱۳، ق ۴۳ ب۔

(۳) درر الحکام ۲/ ۳۳۰، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۳، المنہاج مع شرح المحلی ۴/ ۱۶۳، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۷، ۴۰۸، إعانۃ الطالبین ۴/ ۲۴۱، الفروع ۳/ ۸۰۸، کشاف القناع ۴/ ۲۷۷۔

(۱) جامع احکام الصغار علی ہامش جامع الفصولین ۱/ ۳۰۳، ۳۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۷، ۴۰۸۔

(۲) درر الحکام ۲/ ۳۰۳، المجانی الزہریہ علی الفواکہ البدریہ ص ۸۸، جامع احکام الصغار ۱/ ۳۷۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۷۔

درست ہوتا ہے، لہذا سفیہ کے خلاف قتل کا دعویٰ قابل سماع ہوگا[1]۔

۴- حنابلہ نے فرمایا: سفیہ کے خلاف ان چیزوں کا دعویٰ درست ہوگا جن پر اس سے سفاہت کی حالت میں بھی مواخذہ ہوتا ہے، لہذا اس کے خلاف طلاق اور قذف کا دعویٰ صحیح ہوگا[2]۔

وہ فقہاء کرام جو قضا علی الغائب کے قائل ہیں، اور وہ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء ہیں، انہوں نے فرمایا کہ بچہ، مجنون اور میت کے خلاف دعویٰ قابل سماع ہوگا بشرطیکہ مدعی کے پاس اپنے دعویٰ کے بارے میں گواہ ہوں، اور وہ موجود ہو، اور ان دیگر شرطوں کا ہونا بھی ضروری ہے جن کا ذکر عنقریب آئے گا، اور قاضی اس سے قسم لے گا جس کا نام بعض حضرات نے "یمین استظہار" رکھا ہے، اور اس میں یہ ذکر کرے کہ اس نے جس چیز کا دعویٰ کیا ہے اس کو ان لوگوں سے وصول نہیں کیا ہے جن کے خلاف بینہ قائم کیا ہے اور نہ انہیں اس سے بری کیا ہے[3]۔

چونکہ حنفیہ صرف اس فریق کے خلاف دعویٰ کو جائز قرار دیتے ہیں جو موجود اور مکلّف ہو، اور غائب کے خلاف فیصلہ کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں، اگرچہ مدعی اپنے دعویٰ پر گواہ قائم ہی کیوں نہ کردے، لہذا یہ لوگ بدرجہ اولیٰ بچہ، مجنون یا میت کے خلاف سماعت دعویٰ کو ناجائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ لوگ غائب شخص سے زیادہ ضعیف ہیں۔

شرط صفت:

۴۱- اس کا مقصد یہ ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ میں سے ہر ایک کا اس معاملہ سے گہرا تعلق ہو جس کے سلسلہ میں دعویٰ کیا گیا ہے، اور شریعت اس تعلق کا اعتراف کرتی ہو، اور مدعی کو دعویٰ کرنے کا حق دیئے جانے اور مدعا علیہ کو جواب اور رفع خصومت کا مکلّف بنانے کے لئے اس کو کافی سمجھتی ہو۔

اور مدعی کے اندر اس تعلق کا تحقق اس وقت ہوگا جبکہ وہ اپنے لئے یا اس کے لئے جس کی نمائندگی کرتا ہے کسی حق کا طالب ہو[1]، اور صاحب دین کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے مدیون کے لئے دعویٰ کرے جس میں وہ اپنے حقوق کا مطالبہ کرے، اگر اس کا دین مدیون کے پورے مال کو محیط ہو، اور اس کو دیوالیہ قرار دیا گیا ہو۔

اس کے متعلق شافعیہ کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص اپنے غیر کے لئے کسی حق کا دعویٰ کرے، تو یہ حق اگر اس کی طرف منتقل ہونے والا ہو تو اس کا دعویٰ صحیح ہے، ورنہ نہیں، لہذا وارث کا اپنے مورث کے لئے کسی شئی کا دعویٰ کرنا صحیح ہے، اور صاحب دین کا اپنے مدیون کے خلاف پیش کیا جانے والا دعویٰ درست نہیں جبکہ اس کو دیوالیہ نہ قرار دیا گیا ہو[2]۔

اور مدعا علیہ کے لئے بھی ضروری ہے کہ اس کا دعویٰ کی گئی چیز سے خاص تعلق ہو، لہذا دعویٰ اس وقت صحیح ہوگا جبکہ ایسے شخص کے خلاف پیش کیا جائے جس کو شریعت فریق مخالف گردانتی ہے اور مقدمہ میں شریک ہونے پر مجبور کرتی ہے، تاکہ اقرار یا انکار کی صورت میں اس کا جواب دے۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی انسان کے خلاف کسی چیز کا دعویٰ کیا تو اگر مدعا علیہ کے اقرار کرنے پر اس کا اقرار صحیح ہوجائے اور اس پر حکم مرتب ہو تو مدعا علیہ دعویٰ کا انکار کرنے کی

---

(۱) المنہاج، شرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۶۳، ۱۶۴، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۹۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۱۰ طبع ۱۳۷۷ھ۔

(۲) منتہی الارادات قسم دوم/ ص ۶۲۸، الفروع ۳/ ۸۰۸، کشاف القناع ۴/ ۲۷۷۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۴۰۷، ۴۰۸، الدسوقی ۴/ ۱۶۲، ۲۲۷۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۹۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۱۱/ ۳۱۰، مغنی المحتاج ۲/ ۱۴۷ طبع ۱۳۷۷ھ۔

وجہ سے فریق مخالف بن جائے گا اور اس کی طرف دعویٰ کو متوجہ کرنا صحیح ہوگا، اور اگر اس کے اقرار پر کوئی حکم مرتب نہ ہوتو اس کے انکار کی وجہ سے وہ فریق مخالف نہیں ہوگا [۱]، اور اس قاعدہ کی بنا پر فقہاء نے دعووں کی مختلف قسموں میں خصم (فریق مخالف) کی تحدید فرمائی ہے۔

الف- عین کے دعوی میں فریق مخالف وہ شخص ہے جس کے قبضہ میں وہ عین ہے [۲] اور یہ اس لئے کہ وہ شخص جس کے قبضہ میں دعویٰ کیا گیا متعین مال نہ ہوا سے اس کے اقرار کرنے کا حق نہیں ہے اور اس پر قابض شخص ہی کو اقرار کا حق ہے، لہذا اس کے دعوی میں یہی شخص فریق مخالف ہوگا۔

اور وہ قبضہ جس کی وجہ سے صاحب قبضہ اس دعوی میں فریق مخالف ہوتا ہے وہ ہے جو بظاہر ملکیت پر دلالت کرے، لہذا اگر ایسا نہ ہو اس طور پر کہ عارضی قبضہ ہو، مثلاً کرایہ پر لینے والے، یا عاریت پر لینے والے، یا مرتہن کا قبضہ تو تنہا صاحب قبضہ کی طرف دعوی کو متوجہ کرنا صحیح نہیں، البتہ عارضی طور پر اپنی ملکیت میں لینے والے سے یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ مجلس قضا میں حاضر ہو جائے تا کہ دعویٰ کی ہوئی چیز کو دعویٰ ثابت کرنے پر حوالہ کرنے کا حکم کیا جا سکے، اور جب مدعی اس عارضی طور پر قابض شخص کے خلاف دعویٰ کرے تو وہ اس طرح دفع دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس کا قبضہ، قبضہ مالکانہ نہیں بلکہ عارضی قبضہ ہے، بشرطیکہ وہ اپنے اس دفاع پر گواہ بھی پیش کرے تو ایسی صورت میں مدعی کا دعویٰ مسترد کر دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ وہ مالک کے خلاف دعویٰ پیش کرے [۳]۔

یہ مذکورہ بالا باتیں ایسی ملکیت کے دعوی کے ساتھ خاص ہیں، جو سبب سے آزاد ہو، بہر حال جب مدعی یہ دعوی کرے کہ فلاں شخص نے اس کا مال چھین لیا ہے، تو مدعا علیہ کو یہ حق نہیں کہ وہ اس دعوی کو اس دلیل سے دفع کرے کہ دعوی کی گئی چیز اس کے قبضہ میں نہیں ہے، اس لئے کہ کسی فعل کے دعوی میں اصل یہ ہے کہ فاعل کے خلاف وہ دعویٰ کرنا صحیح ہوتا ہے (جیسا کہ عنقریب آجائے گا) [۱]۔

۴۲- مذکورہ بالا باتوں پر مندرجہ ذیل مسائل متفرع ہوتے ہیں:

۱- جب کوئی شخص دوسرے کی ملک کو فروخت کر دے، اور اس کی اجازت کے بغیر حوالہ کر دے، تو فریق مخالف خریدار ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جبکہ مدعی اس عین کی واپسی کا مطالبہ کرے، اور اگر ضمان دیئے جانے کا مطالبہ کرے تو اس کا دعوی غاصب کے خلاف جس نے فروخت کر دیا ہے سنا جائے گا، اگر چہ وہ چیز کسی دوسرے آدمی کے قبضہ میں ہو، کیونکہ اس وقت یہ فعل کا دعوی شمار ہوگا۔

۲- جب کوئی شخص ایسے ترکہ کو چھوڑ کر مر جائے جس میں چند چیزیں ہوں اور اس کے وارثین بھی چند ہوں، اور کوئی شخص ان میں سے کسی ایک چیز کا دعوی کرنا چاہے تو مدعا علیہ وہ وارث ہوگا جس کے قبضہ میں وہ چیز ہے، اور اس کا یہ دعوی اس کے علاوہ دوسرے وارثین کے خلاف قابل سماعت نہ ہوگا [۲]۔

۳- جب کوئی جائداد فروخت کی گئی، پھر شفیع نے اس کو بحق شفعہ لینے کا مطالبہ کیا، تو اگر خریدار نے اس پر قبضہ کر لیا ہے تو شفیع کا مد مقابل وہی ہوگا، اور اگر خریدار نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے تو فریق مخالف

(۱) مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۵۔

(۲) الہدایہ والعنایہ والتکملہ ۶/ ۱۴۶، درر الحکام ۲/ ۳۳۰، جامع الفصولین ۱/ ۳۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۴ طبع ۱۳۰۱ھ، الأم ۶/ ۲۳۶، إعانۃ الطالبین ۴/ ۲۴۱۔

(۳) الہدایہ ۶/ ۲۱۲، درر الحکام ۲/ ۳۴۳، جامع الفصولین ۱/ ۱۳۰، ۱۳۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۸، ۱۶۹، المغنی ۹/ ۳۰۱، کشاف القناع ۶/ ۲۷۵ طبع ۱۳۶۷ھ۔

(۱) الہدایہ والتکملہ ۶/ ۱۱۲، درر الحکام ۲/ ۳۴۳، جامع الفصولین ۱/ ۱۳۰، ۱۳۱، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۸، المغنی ۹/ ۳۰۱، کشاف القناع ۶/ ۲۷۵ طبع ۱۳۶۷ھ۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۴، جامع الفصولین رص ۵۲، ادب القضاء للغزی ق ۲ الف۔

فروخت کنندہ اور خریدار دونوں ہوں گے، کیونکہ وہ چیز اول کے قبضہ میں ہے، لہٰذا حوالہ کرنے کے لئے اس کو حاضر کیا جائے گا، اور دوسرا مالک ہے لہٰذا ان دونوں کی موجودگی ہی میں دعوی سنا جائے گا[۱]۔

۴- جب کسی نے دوسرے کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی اور اسے خریدار کے حوالہ نہیں کیا اس دوران کوئی دوسرا شخص اس چیز پر دعوی ملکیت کرنا چاہتا ہے تو اس کا مدعا علیہ فروخت کنندہ اور خریدار دونوں ہوں گے، اس لئے کہ پہلے شخص کے قبضہ میں ہے لہٰذا اس کا موجود ہونا ضروری ہے تاکہ ثبوت دعوی کے وقت اسے سپرد کرنے کا حکم کیا جائے، اور اگر فروخت کنندہ نے خریدار کے حوالہ کر دیا ہے تو مدعا علیہ خریدار ہوگا، لہٰذا ان تمام احوال میں جن میں دعوی کی ہوئی چیز مالک کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں ہو تو اس میں دعوائے ملکیت کے درست ہونے کے لئے دونوں کی موجودگی ضروری ہے[۲]۔

اور حق یہ ہے کہ مدعا علیہ وہی شخص ہے جو اس چیز کا مالک ہے، اگرچہ بالفعل دعویٰ کی گئی چیز پر اس کا قبضہ نہیں ہے، مگر حکماً اس پر قبضہ ہے، اور دوسرے کا قبضہ عارضی اور وقتی ہے، اور اس لئے بھی کہ یہی وہ شخص ہے جس کے اقرار پر حکم مرتب ہوگا، اور دوسرے شخص کی حاضری کا مطالبہ دوسرے مقصد کے لئے ہے، اور وہ مقصد یہ ہے کہ جب دعوی ثابت ہو جائے تو ان کے خلاف یہ فیصلہ کر دیا جائے کہ اس چیز کو مدعی کے حوالہ کر دیں۔

۵- اور دین کے دعووں میں فریق مخالف مدیون یا اس کا نائب ہوگا، اس لئے کہ مدیون ہی وہ شخص ہے کہ جب وہ دین کا اقرار کر لیتا ہے تو وہ اپنے اقرار کا نتیجہ برداشت کرتا ہے اور اسی کا پابند بنایا جاتا ہے۔ اسی بنا پر اس شخص کے خلاف دعویٰ نہیں کیا جائے گا جس کے قبضہ میں مدیون کا کوئی مال ہے مثلاً مدیون سے کرایہ پر کوئی چیز لینے

(۱) جامع الفصولین ۱/ ۵۲۔

(۲) البحر الرائق ۷/ ۱۹۴، جامع الفصولین ۱/ ۳۸۔

والا، اس سے کوئی چیز غصب کرنے والا اور اس سے کوئی چیز عاریت پر لینے والا۔

۶- فعل مثلاً غصب وغیرہ کے دعوی میں مدعا علیہ فاعل ہوگا[۱] یعنی وہ شخص جس کے خلاف یہ دعوی کیا جائے کہ اس نے یہ کام انجام دیا ہے۔

۷- اور قول کے دعوی میں مدعا علیہ قائل ہوگا، یعنی وہ شخص کہ جس کے خلاف یہ دعوی کیا جا رہا ہے کہ اس نے یہ بات کہی ہے، تو طلاق کے دعوی کو بیوی اپنے شوہر کے خلاف پیش کرے گی، اسی طرح قذف کا دعوی یا گالی دینے کا دعوی۔

۸- دعوائے عقد میں مدعا علیہ عقد کرنے والا یا اس کا نائب ہوگا مثلاً وکیل، وارث یا وصی۔

۹- اور حق کے دعوی میں (مثلاً حق حضانت اور حق رضاعت) مدعا علیہ ہر وہ شخص ہوگا جس کا دعویٰ سے کوئی خاص تعلق ہو اور وہ شخص ہے جو مدعی سے اس حق کے بارے میں نزاع کرے اور اسے اس حق سے بہرہ ور ہونے سے روک دے۔

محض ثواب کے لئے دعوی کا حکم[۲]:

۴۳- ایک شخص کا کسی دوسرے شخص کے خلاف قاضی کی عدالت میں اپنے حق کا مطالبہ کرنا دعوی ہے جیسا کہ پہلے گذرا، تو بنیادی طور پر

(۱) درر الحکام ۲/ ۳۴۴۔

(۲) الحسبۃ: اچھی بات کا حکم دینے کا نام ہے جب اس کا ترک ظاہر ہو اور بری بات سے روکنے کا نام ہے جب اس کا ارتکاب ظاہر ہو۔
''حسبۃ'' ایک دینی ذمہ داری ہے اور ہر مسلمان کا اور محتسب کا ثابت شدہ حق ہے مگر محتسب پر احتساب کا عمل اس کے عہدہ کی وجہ سے متعین طور پر لازم ہے اور دوسروں کے لئے فرائض کفایہ میں داخل ہے۔ الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۴۰۔ حسبۃ اور قضا کے درمیان موازنہ کے لیے ''حسبۃ'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

دعویٰ میں طالب (مدعی)، مطلوب (دعویٰ کردہ چیز) اور مطلوب منہ (مدعاعلیہ) کا ہونا ضروری ہے۔

جب دعویٰ کی ہوئی چیز حقوق العباد میں سے ہو تو کسی متعین مدعی کے مطالبہ کے بغیر دعوی کا تحقق نہیں ہوسکتا، جیسا کہ اصل یہی ہے، اور اگر حقوق اللہ میں سے ہو جیسے حدود اور وہ زیادتی جو کسی ایسی شئ پر کی جائے جس کی منفعت عام لوگوں کو حاصل ہو تو اس میں کسی مخصوص مدعی کی کوئی ضرورت نہیں، اور اس میں محض ثواب کی نیت سے گواہی دینے والے کی گواہی مقبول ہوگی، (یعنی محض بغرض ثواب، کسی مدعی کی فرمائش کو قبول کرتے ہوئے نہیں) بشرطیکہ اثبات دعویٰ کے ان طریقوں کی رعایت کی گئی ہو جو مختلف موضوعات کے اعتبار سے ان کے ساتھ خاص ہیں۔

چنانچہ ''المجلہ'' میں آیا ہے کہ حقوق الناس کی شہادت کے لئے دعوی کا مقدم ہونا ضروری ہے، اتاسی نے فرمایا: یہ اس لئے کہ ان کے حقوق کا ثبوت ان کے مطالبہ پر موقوف ہے، خواہ وکیل کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو، بخلاف حقوق اللہ کے کہ اس میں دعوی کا ہونا کوئی ضروری نہیں، کیونکہ حقوق اللہ کو قائم کرنا ہر شخص کا فریضہ ہے، لہذا اس کو ثابت کرنے کے لئے ہر شخص مدعی ہے، تو گویا کہ دعوی موجود ہے۔

اور دوسری جگہ فرمایا: ان چیزوں میں جن کا فائدہ عمومی ہو کوئی ایک شخص دوسرے تمام لوگوں کی طرف سے فریق ہو جائے گا، پھر ''جامع الفصولین'' سے نقل کرتے ہوئے فرمایا: اگر کسی نے فرات نہر پر دیوار بنا کر اس پر پن چکی لگالی، یا عام راستہ پر عمارت بنالی، اور اس کے خلاف کسی ایک شخص نے عدالت میں مقدمہ پیش کردیا تو اس کو گرادینے کا فیصلہ کردیا جائے گا[1]۔

اور ''درمختار'' کی شہادت کی بحث میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ وہ مقامات جہاں بلا دعوی شہادت حسبۃً قبول کی جائے گی وہ چودہ ہیں۔

ابن عابدین نے فرمایا: وہ یہ ہیں: فقراء یا مسجد وغیرہ (عام لوگوں) کے لئے وقف ہو، اور بیوی کو طلاق دینا، اس کی طلاق کو معلق کرنا، باندی کا آزاد کرنا، اور اس کو مدبر بنانا، خلع کرنا، رمضان کا چاند، نسب، زنا کی حد، شراب نوشی کی حد، ایلاء، ظہار، حرمت مصاہرت، آقا کا غلام کے نسب کا دعوی کرنا، اور دودھ پینے کی شہادت۔

پھر فرمایا: بات مخفی نہیں کہ حسبہ کے گواہ کے لئے ضروری ہے کہ اس چیز کا دعویٰ کرے جس چیز کی وہ گواہی دے رہا ہے بشرطیکہ کوئی دوسرا دعویٰ کرنے والا موجود نہ ہو، اور اسی بنا پر ہر وہ معاملہ جس میں حسبۃً شہادت مقبول ہوتی ہے، اس پر یہ بھی صادق آتا ہے کہ اس میں حسبۃً دعوی بھی قبول کیا جائے گا۔

پھر ''الاشباہ'' سے نقل کرتے ہوئے، ''درمختار'' کی عبارت پر یہ حاشیہ چڑھایا ہے: جن کے لئے وقف کیا گیا ہے ان کے دعویٰ کو چھوڑ کر ہمارے یہاں کوئی مدعی حسبہ نہیں ہے، فرمایا: اس کی مراد یہ ہے کہ اس کو مدعی نہیں کہا جاتا، یا یہ کہ مدعی حسبہ سے بینہ نہ ہونے کے وقت فریق مخالف قسم نہیں لے گا، لہذا بغیر شہادت کے دعویٰ ثابت نہ ہوگا[1]۔

اور مالکیہ نے شہادت کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ[2] حقوق اللہ کے متعلق حاکم کے سامنے پیش کرنے میں بقدر امکان جلدی کرنا ضروری ہے جبکہ مقدمہ پیش نہ کرنے کی صورت میں حرام کا ارتکاب برابر ہوتا رہے، مثلاً غلام کے آزاد ہونے کے باوجود آقا اس میں ایسا ہی تصرف کرتا ہے جیسا کہ آقا غلام کے ساتھ تصرف کرتا ہے مثلاً

---

(۱) مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۶۹۶، اور اس کی شرح للأتاسی ۵/ ۲۴۸، دیکھئے: درر الحکام ۴/ ۳۴۴۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۴۰۲، ۴۰۳، قدرے تصرف کے ساتھ۔

(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۲۴۷، ۲۴۹۔

خدمت لینا، فروخت کرنا اور وطی کرنا وغیرہ، اور جیسے کہ بیوی کو طلاق دے دینے کے باوجود طلاق دینے والے کا اس سے علاحدہ نہ رہنا، لہذا مقدمہ پیش کرنے میں جلدی کرنا ضروری ہے، اور جیسے کسی معین یا غیر معین پر وقف ہونا خاص طور سے جبکہ وہ وقف مسجد، سرائے یا کوئی مدرسہ ہو، اور اس کو اپنے قبضہ میں رکھنے والا اس میں اپنی ملکیت کی طرح تصرف کرے، تو اس کی اصل پوزیشن بحال کرنے کے لئے مقدمہ پیش کرنے میں جلدی کرنا ضروری ہے، اور جیسے زوجین کے درمیان رشتہ رضاعت کا ہونا، اور اگر مقدمہ قائم کرنا ارتکاب حرام کو مستلزم نہ ہو اس طور پر کہ متعلقہ شئی سے فراغت پانے کے بعد حرمت پوری ہوگئی ہو مثلاً زنا اور شراب نوشی، تو مقدمہ دائر کرنے نہ کرنے میں اسے اختیار ہے، اور چھوڑ دینا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس میں پردہ پوشی ہے جو اعلانیہ نہ کرنے والے کے بارے میں مطلوب ہے، ورنہ تو مقدمہ پیش کر دینا ہی بہتر ہے[1]۔

اور اسی کے مثل وہ صورت ہے جو کتب شافعیہ میں مذکور ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: حقوق اللہ جیسے نماز، زکاۃ اور روزہ میں شھادت حسبۃ قبول کی جائے گی، اس طور پر کہ وہ ان کے چھوڑنے کی گواہی دے، اور ان امور میں بھی شہادت حسبۃ قبول کی جائے گی جن میں مستحکم حق ہو، جیسے طلاق، آزادی اور قصاص سے معاف کرنا، عدت کا باقی رہنا اور ختم ہونا اس طور پر کہ مذکورہ اشیاء کی گواہی دے تاکہ اس پر مرتب ہونے والی شئی سے روک دیا جائے، اسی طرح حدود اللہ میں، شہادت حسبۃ قبول ہوگی اس طور پر کہ حد کو ثابت کرنے والی چیز کی گواہی دے، جیسے حد زنا، حد سرقہ اور ڈاکہ زنی کی حد۔

اور اگر اس کے چھپانے میں کوئی مصلحت ہو تو پردہ پوشی افضل ہے، اسی طرح اور صحیح قول کے مطابق نسب میں بھی شہادت حسبۃ قبول ہوگی، جیسا کہ رضاعت کو بھی اسی میں سے ذکر کیا ہے۔

شربینی نے فرمایا: رضاعت کے متعلق بیوی کی ماں اور اس کی بیٹی کی گواہی سابقہ دعویٰ کے بغیر ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ قبول کی جائے گی، کیونکہ رضاعت میں حسبہ کی شہادت مقبول ہوتی ہے، جیسا کہ اگر اس کا باپ اور اس کا بیٹا یا اس کے دو بیٹے حسبۃً یہ گواہی دیں کہ اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی ہے[1]۔

اور دوسری جگہ فرمایا: جن جگہوں میں حسبۃً کی گواہی قبول کی جاتی ہے تو کیا وہاں ان کا دعوی بھی مقبول ہوگا؟ اس میں دو رائیں ہیں: ان میں سے قوی وجہ یہ ہے کہ نہیں سنا جائے گا، کیونکہ جس چیز کی گواہی دی گئی ہے اس سے مدعی کا کوئی حق متعلق نہیں، اور دوسری رائے یہ ہے کہ یہ حدود اللہ کے علاوہ میں سنا جائے گا[2]۔

اور حنابلہ نے بھی باب الشہادۃ میں ذکر کیا ہے حسبۃً شہادت خالص حقوق اللہ میں قبول کی جائے گی، جیسا کہ ان چیزوں میں قبول کی جاتی ہے جن میں غیر معین شخص کا حق ہو، اور پہلے سے دعوی ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔

ابن قدامہ نے فرمایا: حقوق دو قسم کے ہیں:

۴۴ - پہلی قسم: معین شخص کا حق مثلاً مالی حقوق اور نکاح وغیرہ عقود، اور سزائیں، جیسے قصاص، حد قذف اور معین شخص پر وقف کرنا، تو ان صورتوں میں دعوی کے بعد ہی شہادت مقبول ہوگی، کیونکہ اس قسم میں گواہی کسی آدمی کا حق ہے اور یہ اس کے مطالبہ اور اجازت کے بعد ہی گواہی لی جائے گی، اور اس لئے بھی کہ یہ شہادت دعوی پر حجت اور اس کے لئے دلیل ہے لہذا اس کا دعوی پر مقدم ہونا جائز نہ ہوگا۔

۴۵ - دوسری قسم: وہ حق ہے جو کسی غیر معین آدمی کا ہو، جیسے فقراء

---

(۱) الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۲۴۷، ۲۴۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۳۶۔

(۱) المحلی اور اس کا حاشیہ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۲۲، ۳۲۳، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۴، ۴/ ۴۳۷۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۷۔

ومساکین یا تمام مسلمانوں پر وقف ہو یا کسی مسجد یا سقایہ (عوام کو پانی پلانے کے لئے) یا عام قبرستان پر وقف کیا گیا ہو یا اس میں سے کسی کے لئے وصیت کی گئی ہو وغیرہ، یا جو صرف اللہ تعالی کا حق ہو جیسے وہ حدود جو خالص اللہ تعالی کے لئے ہوں، یا زکاۃ، یا کفارہ، تو ان سب میں شہادت کے لئے پیشگی دعوی کی ضرورت نہیں، کیونکہ کوئی معین آدمی اس کا مستحق نہیں ہے جو اس کا دعوی کرے اور اس کا مطالبہ کرے، یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکرہ اور ان کے ساتھیوں نے مغیرہؓ کے خلاف گواہی دی تھی، اور جارود اور ابو ہریرہؓ نے قدامہ بن مظعون کے خلاف شراب نوشی کی گواہی دی، اور ولید بن عقبہ کے خلاف کچھ لوگوں نے شراب نوشی کی گواہی دی، اور یہ ساری شہادتیں پیشگی دعوی کے بغیر ہی تھیں، اور ان کی گواہیوں کو تسلیم کیا گیا، اور اسی وجہ سے آغاز وقف میں کسی شخص کی طرف سے اس کی قبولیت اور رضامندی کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا ہے، اور اسی طرح وہ تمام چیزیں جس کے ساتھ دو فریقوں میں سے کسی کا بھی حق متعلق نہ ہو جیسے طلاق یا ظہار کے ذریعہ بیوی کو حرام کرنا، یا غلام کو آزاد کرنا، کہ ان سب میں محض ثواب کی نیت سے شہادت دینا کافی ہے، دعوی کا اس میں کوئی اعتبار نہیں[۱]۔

یہ بات پہلے آچکی ہے کہ ہر وہ معاملہ جس میں حسبۃً شہادت معتبر ہے تو اس پر یہ بھی صادق آتا ہے کہ اس میں حسبۃً دعوی بھی قبول کیا جائے گا[۲]۔

سوم- دعویٰ کی گئی چیز کے شرائط:

۴۶- پہلی شرط: یہ ہے کہ دعویٰ کی گئی چیز معلوم ہو[۳] اور اس کے معلوم ہونے سے مراد اس کا تصور ہونا ہے، یعنی مدعی، مدعا علیہ اور قاضی کے ذہن میں اس کا ممتاز ہونا ہے[۱] یہ اس لئے کہ دعوی کا مقصد اس کے متعلق فیصلہ صادر کرنا ہے، اور فیصلہ کا مقصد جھگڑے کو ختم کرنا ہے اس طور پر کہ مدعا علیہ پر یہ لازم کیا جائے کہ وہ صاحب حق کو حق واپس کردے، اور جہالت کے ساتھ لازم کرنا ممکن نہیں۔

اور اسی بنا پر ایسی چیز کا فیصلہ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا جس کو لازم نہ کیا جاسکے، اور اسی طرح دعویٰ کی گئی چیز کے علم کے بغیر دعوی کا مقصد حاصل نہیں ہوسکتا، لہذا دعوی کی درستگی کے لئے اس کی شرط لگانا ضروری ہے، اور ایک دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ شہادت کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ وہ دعوی کے مطابق ہو، لہذا دعوی اگر شئی مجہول کا ہو تو اس کی گواہی صحیح نہ ہوگی، کیونکہ شئی مجہول کی گواہی درست نہیں ہوتی، لہذا دعوی رد ہوجائے گا کیونکہ اس کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے[۲]۔

اس شرط کی حدود:

۴۷- دعویٰ کی گئی چیز کی متعدد جہتیں ہیں: ایک جہت دعویٰ کی گئی چیز کی ذات کی ہے، اور احوال کے اعتبار سے اس کی حدیں بھی مختلف ہیں، چنانچہ یہ دیکھا جائے گا کہ دعویٰ کی گئی چیز عین ہے یا دین، اگر عین ہے تو دیکھا جائے گا کہ وہ غیر منقولہ ہے یا منقولہ شئی، جیسے دوسرے دعوے جن کے ذریعہ ایسی شئی کا مطالبہ ہو جو نہ عین ہو اور نہ دین مثلاً نسب کا دعوی، ان کے چند قاعدے ہیں جو دعوی کی گئی چیز کی تعیین میں مختلف ہیں، یہاں پر ایک پہلو دعویٰ کی گئی چیز کے سبب

(۱) المغنی ۹/ ۲۱۵، ۲۱۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۰۳۔

(۳) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۲، حاشیۃ الشلبی ۴/ ۲۹۲، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۴،

= ۱۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۹۲، المہذب ۲/ ۳۱۱، المغنی ۹/ ۸۴، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۴۳، کشاف القناع ۶/ ۲۷۷ طبع ۱۳۶۷ھ۔

(۱) تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۴، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۱۵۴، حاشیہ الدسوقی ۴/ ۱۴۴۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۲، حاشیۃ الشلبی ۴/ ۲۹۲، نیل المآرب ۲/ ۱۴۳۔

استحقاق کا ہے، اور اس سے وہ واقعہ شرعیہ مراد ہے جس پر مدعی اس شئ کے استحقاق کے سلسلہ میں اعتماد کرتا ہے جس کا وہ دعوی کر رہا ہے، اور یہاں سبب استحقاق کی شرطوں کی بحث بھی ہے، اور بعض علماء شافعیہ نے دعویٰ کی گئی چیز کے معلوم کرنے کی کیفیت کے سلسلہ میں ایک عام قاعدہ وضع کیا ہے، انہوں نے فرمایا: ''صحت دعویٰ میں وہ جہالت مجروح کرے گی جو فیصلہ کی گئی چیز کی وصولیابی اور اس کا مطالبہ کرنے سے مانع ہو۔ اس طور سے کہ دعویٰ کی گئی چیز مجہول ہو، اور اس میں تردد ہو کہ یہ ہے یا وہ ہے، بہرحال اگر دعویٰ کی گئی چیز اس سے محفوظ ہو اور وہ اس طرح محصور ہو کہ اس کے ذریعہ معلوم کیا جا سکتا ہو، تو دعویٰ کی صحت مجروح نہیں ہوگی''[۱] اور مختلف دعوں کی قسموں کے اعتبار سے اس شرط کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

دعوائے عین میں دعویٰ کی گئی چیز کے جاننے کا طریقہ:

دعوائے عین میں دعویٰ کی گئی چیز یا تو غیر منقولہ ہوگی یا منقولہ، اور ان میں سے ہر ایک کی تعریف کا ایک خاص طریقہ ہے:

۴۸ - غیر منقولہ چیز کا دعویٰ: اس دعوی میں ان چیزوں کا ذکر کرنا ضروری ہے، جو دعویٰ کردہ غیر منقولہ چیز کو اس کے غیر سے ممتاز کر دے، اور فقہاء کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ تمیز اسی وقت ہو پائے گی جبکہ اس کے حدود ذکر کر دیے جائیں اور یہ ذکر کر دیا جائے کہ شہر کا وہ کون سا حصہ ہے جہاں وہ موجود ہے[۲]۔

مگر بعض فقہاء نے اس کے علاوہ اور دوسری قیدوں کے ساتھ اس کو خاص کرنا بھی ضروری کہا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ اس محلّہ اور گلی کا ذکر بھی ضروری ہے جس کی طرف وہ زمین منسوب ہوتی ہے، ساتھ ہی دروازہ کی اس سمت کا ذکر بھی ضروری ہے جس پر وہ دروازہ کھلتا ہو۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ مشہور ومعروف نہ ہو، اور وہ غیر منقولہ جائیداد جو مشہور ومعروف ہے تو اس کی تعیین کے لئے صرف اس کا نام ذکر کر دینا کافی ہے اور کوئی چیز ضروری نہیں، جمہور فقہاء اور صاحبین کی رائے یہی ہے[۱]۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غیر منقولہ جائیداد کے تعارف میں حدود کا ذکر ضروری ہے خواہ وہ مشہور ہو یا نہ ہو[۲]۔

اور حدود کا تعارف کرانے میں حنفیہ کے نزدیک صاحب حدود کا نام اور نسب ذکر کرنا بھی ضروری ہے مگر یہ کہ ان میں جو مشہور ہو تو صرف ان کا نام ذکر کر دینا کافی ہوگا، اور ان کے نزدیک جائداد کی تین حدود کا ذکر کرنا کافی ہے، اور صرف تین حدود کے ذکر سے دعویٰ کے جواز پر حنفیہ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ عموماً اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے، اور امام زفرؒ نے تمام حدود کو ذکر کرنا ضروری قرار دیا ہے، حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ قول یہی ہے[۳]، اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ایک یا دو حدود کا ذکر کر دینا بھی کافی ہوگا، اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حدود اربعہ میں سے کسی ایک حد میں غلطی کرنا دعوی کو غیر مقبول بنا دیتا ہے، کیونکہ یہ شک پیدا کر دیتا ہے کہ مدعی دعویٰ کی گئی چیز سے واقف نہیں ہے، اور اس وجہ سے کہ دعوی محل نزاع پر

---

(۱) ادب القضاء، الغزی ق ۱۳ الف۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/۲۲۲، تنویر الأبصار ۱/۳۹۱، تبصرة الحکام ۱/۱۰۵ طبع ۱۳۰۱ھ، إعانة الطالبين ۴/۲۴۱، المغنی ۹/۸۵، کشاف القناع ۶/۲۷۸ طبع ۱۳۶۷ھ۔

(۱) تنویر الأبصار، الدر المختار مع قرة عیون الاخیار ۱/۳۹۱، المنہاج شرح المحلی ۴/۳۱۱، فتح المعین، اعانة الطالبين ۴/۲۴۳، کشاف القناع ۶/۲۷۸ طبع ۱۳۶۷ھ۔

(۲) تنویر الأبصار، الدر المختار مع قرة عیون الاخیار ۱/۳۹۱۔

(۳) تنویر الأبصار، الدر المختار مع قرة عیون الاخیار ۱/۳۰۰، ۳۹۱، ۳۹۲، تبصرة الحکام ۱/۱۰۵، نہایة المحتاج ۸/۱۱۱، فتح المعین وإعانة الطالبين، المنہاج، المحلی، حاشیة القلیوبی، حاشیہ عمیرہ ۴/۳۱۱، کشاف القناع ۶/۲۶۸۔

منطبق نہیں، اور ابتدائی حالت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا[1]۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء نے حدود اربعہ کا ذکر ضروری قرار دیا ہے کیونکہ حدود اربعہ کے ذکر کے بغیر تعریف مکمل نہیں ہوتی، اور علماء شافعیہ نے یہ اضافہ فرمایا کہ کبھی کبھی تین اور اس سے کم پر بھی اکتفا کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس کے ذریعہ جائیداد کی شناخت ہوجائے، اور انہوں نے فرمایا: جائیداد کی شناخت حدود اربعہ کے ساتھ مقید نہیں، چنانچہ کبھی شہرت عامہ سے بھی اس کی شناخت ہوجاتی ہے لہذا حدود وغیرہ کے ذکر کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جائداد کے دعوی کے صحیح ہونے کے لئے اس کے استحقاق کے سبب کا ذکر ضروری ہے۔

اور متاخرین حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ملک مطلق کا دعوی ان شہروں میں صحیح ہے جن کی تعمیر پرانی نہیں، یعنی جلد ہی اس کی آبادی ہوئی ہے، اس میں سبب استحقاق دریافت نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ اپنے لئے نامزد کئے جانے کی وجہ سے اس کا مالک بن گیا یعنی وہ شروع ہی سے اس کا مالک ہو، ملکیت کو منتقل کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب سے اس کی ملکیت اس کی طرف منتقل نہ ہوئی ہو، مثلاً بیع، اور یہ اس شہر کے نوآباد ہونے کی وجہ سے ہے، اور ان شہروں میں ملک مطلق کا دعویٰ جن کی آبادی قدیم ہے اور ان کی تعمیر کو طویل زمانہ گذر چکا، صحیح نہ ہوگا، اور یہ اس لئے کہ آبادی کا قدیم ہونا اس بات کا یقینی قرینہ ہے کہ ملکیت کو منتقل کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب کے ذریعہ ہی مدعی اس کے مالک ہونے کا دعویدار ہوگا، کیونکہ یہ بات محال ہے کہ وہ نامزد کئے جانے کی وجہ سے اس کا مالک ہوا ہے، اس لئے کہ اس شہر کی تعمیر کو بہت زمانہ ہو چکا ہے، لہذا اس صورت میں ملک مطلق کا فیصلہ کرنا جائز نہ ہوگا، اور سبب کا ذکر کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ سبب مجہول کے ذریعہ ملکیت کا فیصلہ جائز نہیں، اور جب یہ بات یقینی ہے کہ ملکیت کا کوئی سبب وجود میں آیا ہوگا تو اس بات کا احتمال ہے کہ وہ سبب جس کا مدعی دعویدار ہے باطل ہو اور اس پر ملکیت مرتب نہ ہوسکے[1]۔

(۱) قرۃ عیون الاخیار ۱/ ۳۹۲۔

علماء مالکیہ نے یہ صراحت کی ہے کہ سبب استحقاق کا ذکر واجب ہے، اور اس سلسلے میں جائیداد غیر منقولہ و اموال منقولہ کے دعوی میں کوئی فرق نہیں کیا ہے[2] بلکہ ان کے بعض علماء کا خیال یہ ہے سبب استحقاق کے بارے میں دریافت کئے بغیر قاضی نے اگر دعوی قبول کر لیا تو اندھی اونٹنی کی طرح چلنے والا ہوگا، اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ سبب کبھی فاسد ہوتا ہے، لہذا اس کا ذکر ضروری ہے تا کہ اس کو جانا جائے، ہاں اگر سبب کے بھول جانے کا مدعی دعوی کرے تو بیان کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا[3]۔

اشیاء منقولہ کا دعویٰ:

۴۹- دعویٰ کی ہوئی چیز اگر منقول ہو تو اس کی شناخت کرنے کے طریقہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ موجود منقولہ اور ہلاک شدہ منقولہ کے درمیان اور مجلس قضا میں موجود نہ ہونے والی منقولہ اور مجلس قضا میں موجود منقولہ کے درمیان فرق ہے۔

منقولہ شئ جو قائم اور مجلس قضا میں موجود ہو تو اس کی طرف اشارہ کرنے سے وہ شئ معلوم ہو جائے گی، کیونکہ اس وقت یہ ذریعہ ممکن ہے، لہذا اس سے کمتر کو نہ اختیار کیا جائے گا۔

اور اگر دعویٰ کی گئی منقولہ چیز مجلس قضا میں موجود ہو، تو اگر اس کو

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۰۱۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۰، ۱۳۱، الخرشی ۷/ ۱۵۴۔

(۳) التاج والاکلیل ۶/ ۱۲۴، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۰، ۱۳۱، العقد المنظم للحکام ۲/ ۱۹۸۔

قاضی کی مجلس میں حاضر کرنا آسان ہو، یعنی اس کے حاضر کرنے میں کوئی صرفہ نہ آتا ہو، تو مدعا علیہ سے اس کے حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا، تاکہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے، اور اگر اس کو حاضر کرنے میں صرفہ آتا ہو تو قاضی یا اس کا امین اس شئ کی جگہ تک جائے گا تاکہ اشارہ کیا جائے۔

جہاں تک ہلاک شدہ منقولہ کی بات ہے تو وہ صرف قیمت کے ذکر سے پہچانی جائے گی، کیونکہ اصل دعویٰ کی گئی چیز کو دیکھنا دشوار ہے، اور بیان اوصاف کے ذریعہ اس کا تعارف ممکن نہیں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک اوصاف سے عین کا تعارف نہیں ہوتا، لہذا قیمت کا بیان کرنا ضرور ہوا، کیونکہ ہلاک شدہ شئ قیمت کے ذریعہ جانی جاتی ہے، یہ سب اس منقولہ کے متعلق ہے جو ذوات القیم میں سے ہو، جہاں تک منقولہ مثلی چیز کے دعویٰ کی بات ہے تو اس کا دعویٰ دین واجب فی الذمہ سمجھا جاتا ہے، لہذا اس کے تعارف کے لئے وہ تمام چیزیں ضروری ہیں، جو دین کے لئے ضروری ہیں، اور اس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے [۱]۔

حنفیہ کے علاوہ دوسرے حضرات نے منقول کے معلوم کرنے کے طریقے کو اشارہ پر منحصر نہیں کیا ہے، إلا یہ کہ وہ مجلس قضا میں موجود ہو، یا حنابلہ کی رائے کے مطابق شہر میں موجود ہو، اور اگر وہ غائب ہو تو اگر وہ مثلی ہو تو مدعی کے لئے ان تمام اوصاف کا ذکر کرنا ضروری ہے جن کا بیع سلم میں ذکر ضروری ہوتا ہے [۲]۔ اور اگر ذوات القیم میں سے ہو

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر والتکملہ ۶/ ۱۴۲، ۱۴۳، تنویر الابصار والدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۴۴، جامع الفصولین ۱/ ۷۰، الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۳، ۵، ۶۔

(۲) ادب القضاء لابن ابی الدم ق ۲۶ ألف ، المحرر فی الفقہ ۲/ ۲۰۶، کشف المخدرات رص ۵۱۱، منتہی الارادات قسم دوم رص ۵۹۲، ۵۹۳، الروض الندی رص ۵۱۳، نیل المآرب ۲/ ۱۴۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۱، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۴، المنہاج وشرح المحلی ۴/ ۳۳۶، المغنی ۹/ ۸۴، ۸۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۲، کشاف القناع ۴/ ۲۰۴۔

تو اگر اوصاف سے ان کا انضباط ہوسکے تو اس کے ان اوصاف کا ذکر ضروری ہوگا جس سے وہ چیز منضبط ہوجائے ورنہ اس کی قیمت کا ذکر ضروری ہوگا۔

اس مسئلہ میں دونوں فریق کے درمیان اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ کیا ذوات القیم اعیان اوصاف سے منضبط ہوسکتے ہیں یا نہیں؟ حنفیہ کا خیال ہے کہ ذوات القیم اوصاف سے منضبط نہیں ہوسکتے، کیونکہ ایک عین اوصاف اور حلیہ میں دوسرے عین کی طرح ہوسکتا ہے، اور اس بنا پر فرمایا کہ ذوات القیم کے تعارف میں اشارہ کرنا ضروری ہے، کیونکہ شک اشارہ ہی سے ختم ہوسکے گا [۱]۔

اور جمہور کی رائے یہ ہے کہ بہت سے ذوات القیم اعیان اوصاف کے ذریعہ منضبط ہوسکتے ہیں۔

اور اسی بنا پر ان حضرات کا خیال ہے کہ ان جیسے اعیان کے دعوی میں اوصاف کا ذکر کافی ہے، اور اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اس کو حاضر کرنا ضروری نہیں ہے۔

اشیائے منقولہ کے دعوی میں سبب استحقاق کا علم:

۵۰ - منقولہ اشیاء کے دعوی میں سبب استحقاق کا ذکر ضروری ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے مابین مندرجہ ذیل اختلاف ہے [۲]۔

الف - حنفیہ کی رائے کے مطابق ذوات الامثال کے دعوی اور ذوات القیم کے دعوی میں فرق کرنا ہوگا، چنانچہ ذوات الامثال کے دعویٰ میں سبب استحقاق کا ذکر ضروری ہے، ذوات القیم کے دعویٰ میں نہیں، اور یہ اس لئے کہ ذمہ میں واجب ہونے والے دیون پر مرتب ہونے والے اسباب کے احکام مختلف ہیں، اور اس لئے کہ ذموں کا

(۱) حاشیۃ الشلبی ۴/ ۲۹۳۔

(۲) الوجیز وفتح العزیز ۹/ ۲۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، تحفۃ الطلاب مع حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۲۴۔

دین سے بری ہونا اصل ہے، لہذا ذمہ دین سے مشغول ہونے کے دعوی کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ اس مشغولیت کا سبب بیان کیا جائے [1]۔

ب- مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اعیان کے دعوی میں سبب کا ذکر ضروری ہے خواہ وہ ذوات الامثال ہو یا ذوات القیم، اور قاضی کے لئے لازم ہے کہ مدعی سے دعویٰ کی گئی چیز کا سبب استحقاق دریافت کرے، اگر قاضی کا ذہن اس طرف نہ جائے تو مدعا علیہ کو حق ہے کہ وہ اس سوال کی طرف توجہ مبذول کرائے، تو اگر مدعی سبب کا ذکر نہ کرے تو مدعا علیہ کو جواب دعویٰ کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا اور اس کی وجہ سے دعویٰ کا اثر ظاہر نہیں ہوگا اور وہ فریق مخالف پر جواب دعویٰ کا واجب ہونا ہے [2]، اور مالکیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ کبھی مدعی سبب فاسد پر اعتماد کرنے والا ہوتا ہے، مثلاً شراب یا خنزیر یا مردار کی قیمت ہو، تو یہ تمام چیزیں اور اس جیسے دوسری چیزیں کسی شئ کے استحقاق کا سبب نہیں بن سکتیں [3]۔

ج- شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ منقولہ اشیاء کے دعوی میں سبب استحقاق کا ذکر ضروری نہیں، خواہ وہ ذوات القیم ہوں یا ذوات الامثال، کیونکہ اس کے اسباب متعدد اور بہت ہیں، اور مدعی پر ان کے بیان کو لازم کرنے میں بڑا حرج ہے، اس طرح بہت سے لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے، لہذا ضروری ہے کہ اس کو شرط قرار نہ دیا جائے [4]۔

اور وہ اشیاء جن میں مذکر و مؤنث دونوں ہوں تو ان کے دعوی میں مذکر و مونث ہونے کی صفت کا بیان کرنا ضروری ہے [1]۔

دعوائے دین میں دعویٰ کی گئی چیز کے معلوم کرنے کا طریقہ:

۵۱- جب دعویٰ کی گئی چیز نقد ہو تو اس کا علم جنس، نوع، صفت اور مقدار کو بیان کرنے سے ہوگا [2]، اور یہ اس وقت ضروری ہے جبکہ شہر میں مختلف سکے رائج ہوں، اور اگر ایک ہی سکہ رائج ہو تو سوائے مقدار کے اور کسی چیز کے ذکر کی ضرورت نہیں، اسی طرح جب دعویٰ کی گئی چیز مثلی ہو تو اس کا علم ان چیزوں سے معلوم ہوگا جن سے سکہ کا علم ہوتا ہے، اور اگر دعویٰ کی گئی چیز ذوات القیم میں سے عین ہو تو حنفیہ کی رائے کے مطابق اس حالت میں دعوی دین کا دعوی نہ ہوگا، الا یہ کہ وہ ہلاک ہو گیا ہو، لہذا اگر وہ ہلاک ہو گیا ہو تو اس کا علم اس کی قیمت ذکر کرنے سے ہوگا جیسا کہ گذر چکا، ورنہ تو اس کی طرف اشارہ کئے بغیر وہ معلوم نہ ہو سکے گا۔

اور جمہور کے نزدیک ذوات القیم اعیان ذمہ میں اس وقت ثابت ہوں گے جبکہ وہ ایسی چیز ہوں جو اپنے اوصاف سے منضبط ہو جائیں تو اس وقت اس کے ان اوصاف کے ذکر کرنے سے وہ معلوم ہوں گی جن سے ان اشیاء کا انضباط ہو جاتا ہے، اور یہ وہ اوصاف ہیں جن کا ذکر عقد سلم میں ضروری ہوتا ہے [3]۔

دعوائے دین میں سبب استحقاق کا علم:

۵۲- دعوائے دین میں سبب استحقاق کا ذکر ضروری ہونے میں فقہاء

---

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۹۵، تنویر الابصار، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۴۷۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۰، ۱۳۱، التاج والاکلیل ۶/ ۱۲۴، الخرشی ۷/ ۱۵۴، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۴، ۱۱۵۔

(۳) العقد المنظم للحکام ۲/ ۱۹۸۔

(۴) المہذب ۲/ ۳۱۱، الحاوی الکبیر ج ۱۳ ق ۴۳ ل، ۹۴ الف، منتہی الارادات قسم دوم ص ۵۹۲، شرح المنتہی ۴/ ۲۷۶، ۲۷۷، کشاف القناع ۴/ ۲۰۴۔

(۱) الفروق ۴/ ۷۲، منتہی الارادات ۲/ ۵۹۴، جواہر العقود ۲/ ۴۹۹۔

(۲) الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۶/ ۱۴۱، تنویر الابصار والدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۴۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۵ طبع ۱۳۰۱ھ، المہذب ۲/ ۳۱۱، المنہاج وشرح المحلی و حاشیۃ القلیوبی و حاشیہ عمیرہ ۴/ ۳۳۶، ۳۳۷، المغنی ۹/ ۸۵۔

(۳) الفروق ۴/ ۷۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۵ طبع ۱۳۰۱ھ، فتح المعین و اعانۃ الطالبین ۴/ ۲۴۱، ترشیح المستفیدین ص ۴۰۷، ۴۰۸، المغنی ۹/ ۸۴، ۸۵، منتہی

کرام کی رائیں مختلف ہیں جو درج ذیل ہیں:

الف - اکثر فقہاء حنفیہ اور اکثر فقہاء مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ دعوائے دین میں سبب استحقاق کا ذکر ضروری ہے، اور مدعی پر یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ یہ دین مدعا علیہ کے ذمہ کس وجہ سے لازم ہوا ہے، کیا وہ قرض ہے یا عقد ہے یا ہلاک کرنے کی وجہ سے یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب شرعی ہے [۱]، اور اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کسی بھی دین کے ذمہ میں ثابت ہونے کے لئے کسی سبب شرعی کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اصل یہ ہے کہ ذمے دین سے بری ہیں، تو جب ہر دین کے لئے کسی سبب کا ہونا ضروری ہے، تو دین کے دعویٰ کرنے والے پر اس کے سبب کا بیان کرنا ضروری ہے، کیونکہ مختلف اسباب کے مختلف احکام ہوتے ہیں، لہذا اگر سبب مثلاً عقد سلم ہو تو اس کے لئے مقام ادائے گی کا بیان کرنا ضروری ہے، اور قبضہ سے قبل اس کو بدلنا جائز نہیں، بخلاف اس کے کہ دین مبیع کا ثمن ہو تو اس کو قبضہ سے قبل بدلنا جائز ہے اور اس کے لئے مقام ادائیگی کا بیان کرنا ضروری نہیں [۲]، اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ کبھی کبھی سبب باطل ہوتا ہے مثلاً دین شراب اور خنزیر کی قیمت ہو یا جوے بازی وغیرہ کے نتیجہ میں ہو، لہذا اس کے ذکر کی ضرورت ہے تاکہ اس کو پہچانا جا سکے، تیسرا پہلو یہ ہے کہ دعوائے دین میں بعض اسباب قابل اعتماد نہیں ہوتے، مثلا کوئی شخص کسی دوسرے شخص پر دعوائے دین کرتے ہوئے یہ کہے کہ یہ ہم دونوں کے درمیان حساب کا نتیجہ ہے، یا اس نے اس کے لئے دین کا اقرار کیا ہے، لہذا وہ اس کے اقرار کرنے کی وجہ سے دعوی کر رہا ہے [۳]۔

ب- بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دعوائے دین میں سبب استحقاق کا ذکر ضروری نہیں، مگر جبکہ دعویٰ کی گئی چیز ان سکوں میں سے ہو جن کا رواج ختم ہو گیا [۱]۔ اسی طرح ذوات الامثال میں سے ہو۔

(اسی طرح جبکہ) عورت اپنے شوہر کے ترکہ میں دعوائے دین کرے (تو سبب استحقاق کا ذکر ضروری ہے) اس لئے کہ بسا اوقات اس کا یہ گمان ہوتا ہے کہ نفقہ تمام حالات میں دین واجب کرنے کا سبب ہے، جبکہ شوہر کی وفات کے بعد یہ سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا [۲]، اور ان احوال کے علاوہ میں ذکر سبب کے ضروری نہ ہونے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ کبھی کبھی مدعی سبب ذکر کرنے سے شرماتا ہے، لہذا جائز نہیں کہ اس کو تنگی میں ڈالا جائے، اور اس وجہ سے بھی کہ بعض اسباب ایسے ہیں جن کا بیان ممکن ہی نہیں، جن کی صورت یہ ہے کہ دین کی دستاویز مدعی کی طرف اس کے مورث سے منتقل ہو کر آئی ہو، اور دستاویز میں سبب دین کا تذکرہ نہ ہو اور نہ ہی مدعی اس کو جانتا ہے۔

ج - شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ دعوائے دین صحیح ہے خواہ مدعی استحقاق دین کا سبب بیان کرے یا نہ کرے [۳] اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اسباب ملک مختلف جہات سے ہوتے ہیں جن کی تعداد زیادہ ہے، مثلاً وراثت، خریداری، ہبہ اور وصیت وغیرہ، اس لئے اسباب کی کثرت اور ان کے اختلاف کی وجہ سے اسباب کا ذکر واجب نہ ہوگا [۴]۔

دعوائے عقد میں دعویٰ کی گئی چیز کو معلوم کرنے کا طریقہ:

۵۳ - دعوائے عقد کی صحت کے لئے عقد کی شرطوں کو ذکر کرنا واجب

= الارادات قسم اول ۳۹۱، کشاف القناع ۴/ ۲۰۴۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۹۵، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۰۴ طبع ۱۳۰۱ھ، الخرشی، حاشیۃ العدوی ۷/ ۱۵۴، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۵۔

(۲) جامع الفصولین ۱/ ۷۳۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳، جامع الفصولین ۱/ ۸۴۔

(۱) جامع الفصولین ۱/ ۷۶۔

(۲) قرۃ عیون الاخیار ۱/ ۳۹۹۔

(۳) المہذب ۲/ ۳۱۱، اعانۃ الطالبین ۴/ ۲۴۳، منتہی الارادات قسم دوم ص ۵۹۲۔

(۴) المہذب ۲/ ۳۱۱، الحادی الکبیر ج ۱۳ ق ۹ ۷۴۔

ہے یا نہیں اس میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں:

الف- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دعویٰ میں ہر اس سبب کی شرطوں کا بیان ضروری ہے جس کی کثیر اور پیچیدہ شرطیں ہوں، لہذا دعوائے نکاح اور دعوائے سلم میں ان دونوں کی تمام شرطوں کا تفصیلی تذکرہ ضروری ہے[۱] اور بعض حضرات نے دعوائے عقد میں رغبت اور رضامندی کا تذکرہ بھی ضروری قرار دیا ہے، مگر دوسرے لوگوں نے اس سے اختلاف کیا ہے، اس لئے کہ (اس سلسلے میں) لوگوں کے درمیان ظاہر رضامندی ہی ہے، اور جبر واکراہ شاذ ونادر ہے جس کا کوئی حکم نہیں[۲]۔

ب- مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ دعوائے عقد میں شرائط عقد کا تذکرہ ضروری نہیں، کیونکہ مسلمانوں کے معاملات بظاہر درست ہوتے ہیں، لہذا دعوی کو عقد صحیح پر محمول کیا جائے گا[۳]۔

ج- شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ دعوائے عقد میں اس کے شرائط کا ذکر ضروری نہیں، ہاں اگر دعوائے نکاح ہو تو انہوں نے ضروری قرار دیا ہے کہ وہ یہ ذکر کرے کہ اس نے دو گواہوں اور ولی کی موجودگی میں اور عورت کی رضامندی سے نکاح کیا ہے، اور یہ قول امام شافعی سے منقول ہے، اور شافعیہ نے اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ نکاح میں غلط فیصلہ سے فوت ہونی والی چیز کا عوض نہیں ہوسکتا ہے بخلاف دوسرے عقود کے، کہ اس میں نزاکت کم ہے، لہذا اس کا دعوی دعوائے قتل کے مشابہ ہو گیا، جس کے شرائط کا ذکر بالاتفاق ضروری ہے[۴]، ان حضرات نے یہ بھی دلیل دی ہے کہ دوسرے کسی بھی عقد کے مقابلہ میں عقد نکاح میں اختلاف زیادہ ہے، اور اس طرح بھی (استدلال کیا ہے) کہ تمام عقود میں سے عقد نکاح کو رسول اللہ علیہ نے بطور خاص ذکر فرمایا ہے چنانچہ آپ نے ارشاد فرمایا: "لانکاح إلا بولي وشاهدي عدل"[۱] (یعنی ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح ہوتا ہی نہیں)، اور اگر یہ تخصیص نہ ہوتی تو دوسرے عقود کی طرح یہ بھی ہوتا، مگر بعض علماء شافعیہ نے اس کو استحباب پر محمول کیا ہے[۲]۔

د- حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کوئی بھی عقد ہو اس کے دعویٰ میں عقد کی شرطوں کا ذکر ضروری ہے، اور ان حضرات نے عقد نکاح اور اس کے علاوہ دوسرے عقود کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، اور وہ عقد جس کی شرطیں زیادہ ہوں اور وہ عقد جس کی شرطیں کم ہوں ان دونوں کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں کیا ہے[۳]۔

جرائم کے دعووں میں سبب کا ذکر:

۵۴- دعوائے جرائم میں سبب کا ذکر باتفاق فقہاء ضروری ہے، مثلاً دعوائے قتل میں قتل کا ذکر ضروری ہے، اور یہ بھی کہ جان بوجھ کر قتل کیا ہے یا غلطی سے، ورنہ دعوی صحیح نہ ہوگا، یہاں تک کہ صاحب دعوی اس کو درست کر دے، اور اس کا سبب یہ ہے کہ قتل اور دوسری جنایات کے ذریعہ فوت ہونے والی چیز کا عوض واجب نہیں ہوتا، اور بسا اوقات ایسا فیصلہ کیا جاتا ہے کہ اس فیصلہ کے بعد اس کو واپس لینا ممکن نہیں ہوتا، اور اس وجہ سے بھی کہ ان دعوؤں میں صادر ہونے والے احکام کا تعلق ان بنیادی اصول سے ہے جن کی حفاظت کے

---

(۱) البحر الرائق ۷/ ۱۹۵، معین الحکام رص ۵۵، ۵۶۔
(۲) البحر الرائق ۷/ ۲۰۲، قرة عیون الاخیار ۱/ ۳۹۹۔
(۳) الفروق ۴/ ۷۳۔
(۴) تحفة المحتاج وحاشیة الشروانی ۱۰/ ۲۹۹، فتح المعین وإعانة الطالبین ۴/ ۲۴۳، المهذب ۲/ ۳۱۱، المنهاج مع شرح المحلی وحاشیہ عمیرہ ۴/ ۳۳۶، ۳۳۷۔

(۱) حدیث: "لا نکاح إلا بولي وشاهدي عدل" کی روایت بیہقی (۷/ ۱۲۵ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے، اور اس کی سند صحیح ہے۔
(۲) الحاوی الکبیر ج ۱۳ ق ۹۴ ب، نہایة المحتاج ۸/ ۱۶۳۔
(۳) منتہی الارادات قسم دوم رص ۵۸۳، غایة المنتہی ۳/ ۴۴۹۔

لئے اسلام آیا ہے، یعنی دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت، لہذا ان کے معاملہ میں لا پرواہی برتنا جائز نہیں ہوگا، اور اس وجہ سے کہ حدود اور قصاص شبہ سے ختم ہوجاتے ہیں، اور ان کے دعوی میں تفصیل بیان نہ کرنا شبہ کو جنم دیتا ہے، لہذا وہ مقبول نہ ہوگا [۱]۔

اور دعوائے وراثت میں وراثت کا سبب ذکر کرنا ضروری ہے، لہذا وہ یہ ذکر کرے کہ وہ کس وجہ سے میت کی وراثت کا مستحق ہے [۲]۔

معلوم ہونے کی شرط سے استثناءات:

۵۵ - چونکہ دعوی میں دعویٰ کی گئی چیز کے جاننے کی شرط دعویٰ کے مشروع ہونے کے مقصد (یعنی جھگڑے کو ختم کرنا) کو بروئے کار لانے اور حق کو لازم کرنے کے لئے ہے۔ اس لئے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ شرط ہر اس جگہ ضروری نہیں جہاں اس کے بغیر ہی وہ مقصد حاصل ہوجائے، اور یہ بہت سے استثناءات میں ہوتا ہے، اور ان میں سے بعض حضرات نے ان استثناءات کے لئے کچھ ضابطے مقرر کرنے کی کوشش کی ہے، مگر ان میں سے اکثر میں اختلاف ہے۔ بعض وہ مسائل جن میں شئ مجہول کا دعوی صحیح ہوتا ہے نیچے عنقریب آرہے ہیں:

۱ - ابن رجب حنبلی نے ان چیزوں کا ضابطہ ذکر کیا ہے جن میں مجہول کا دعویٰ صحیح ہوتا ہے۔ ایک ضابطہ ذکر کیا ہے جس سے شئ مجہول کا دعوی صحیح ہوجاتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جب وہ چیز جس کا دعوی کیا جائے ایسی چیز ہو جس پر ان دونوں کے درمیان عقد کا واقع ہونا صحیح ہو تو شئ مجہول کا دعوی اس صورت میں مقبول ہوگا، جیسے وصیت، اس لئے کہ جب یہ صحیح ہے کہ جس چیز کی وصیت کی جارہی ہے وہ مجہول ہو، تو اس طرح شئ مجہول کی وصیت کا دعوی بھی صحیح ہوگا [۱]۔

۲ - بعض شافعیہ نے کہا کہ شئ مجہول کا دعوی اس وقت صحیح ہوگا جبکہ اس میں مطلوب چیز قاضی کے متعین کرنے پر موقوف ہو مثلاً نفقہ، حضانت کی اجرت اور اجرت مثلی وغیرہ [۲]۔

۳ - اور مالکیہ کہتے ہیں کہ جب مدعی کے پاس دعویٰ کی گئی چیز سے ناواقف ہونے کا کوئی عذر ہو تو اس کا دعویٰ قبول کیا جائے گا، اس کی مثال یہ ہے کہ جس وقف کے مستحقین زیادہ ہوں اس میں کوئی شخص کسی حصہ کا دعویٰ کرے تو وہ معذور ہوگا کیونکہ تقسیم اوقاف کی کیفیت سے ناواقفیت عام بات ہے [۳]۔

۴ - حنفیہ، مالکیہ، بعض شافعیہ اور اکثر حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مجہول چیز کے اقرار کا دعویٰ درست ہے، کیونکہ اقرار کسی شئ کے اپنے ذمہ میں واجب ہونے کی خبر دینا ہے، لہذا اس کے مجہول ہونے کے باوجود اس کا دعوی کرنا جائز ہوگا، اور مدعا علیہ کے ذمہ یہ ضروری ہے کہ وہ اس چیز کی وضاحت کرے جس کے واجب ہونے کی خبر دی ہے۔

بعض شافعیہ نے مجہول چیز کی وصیت کے دعویٰ پر اس کو قیاس کیا ہے [۴]۔

۵ - اور حالت غصب میں شئ مجہول کا دعوی صحیح ہے، یہ رائے حنفیہ کی ہے اور بعض علماء شافعیہ کی بھی، اور یہ اس لئے کہ انسان کبھی اپنے مال مغصوب کی قیمت کو نہیں جانتا، کیونکہ بیشتر غصب کا حادثہ

(۱) الفروق ۴/ ۷۲، منتہی الارادات قسم دوم رص ۵۹۴، جواہر العقود ۲/ ۴۹۹۔

(۲) منتہی الارادات قسم دوم رص ۵۹۴، کشف المخدرات رص ۵۱۰۔

(۱) القواعد رص ۳۳۲، ۳۳۳، اور مغنی میں بھی اس کے قریب موجود ہے ۹/ ۸۴، ۸۵۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۹ طبع الحلبی ۱۳۷۷ھ، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۹۵۔

(۳) الفروق ۴/ ۷۳۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۴۵، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۶، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۹۵، المغنی ۹/ ۸۴، ۸۵، منتہی الارادات قسم دوم رص ۵۹۲۔

اس طور پر ہوتا ہے کہ گواہ غصب کی ہوئی چیز کو ٹھیک سے نہیں دیکھ پائے اور کہتے ہیں: ہم نے فلاں کو فلاں کا مال غصب کرتے ہوئے دیکھا ہے مگر ہم کو اس چھینے ہوئے مال کی قیمت معلوم نہیں، لہٰذا اسے قبول کرلیا جائے گا[۱]۔

دوسری شرط:

۵٦ - یہ ہے کہ جس چیز کا دعویٰ کیا جائے وہ ثبوت کا احتمال رکھتی ہو:

فقہاء کرام کی رائے یہ ہے کہ جس چیز کا ثبوت عرف وعادت کے اعتبار سے محال ہو اس کا دعوی صحیح نہیں، مثلاً کوئی شخص کسی ایسے شخص کو اپنا لڑکا ہونے کا دعوی کرے جو عمر کے اعتبار سے اس سے بڑا ہو یا اس کے برابر ہو، یا جیسے کوئی شخص کسی ایسے شخص کے خلاف اپنے مال غصب کرنے کا دعویدار ہو جو صلاح وتقوی کے اعتبار سے معروف ومشہور ہو، یا کوئی بازاری شخص کسی خلیفہ یا بڑے بادشاہ کے خلاف یہ دعوی کرے کہ اس نے اس کو اپنے گھر میں جھاڑو دینے یا اپنے جانور کی دیکھ ریکھ کے لئے اجیر بنایا ہے، اور عز الدین بن عبدالسلام نے امام شافعی سے آخری مثال میں دعوی قبول ہونے کا قول نقل کیا ہے، مگر ان کے بعض اصحاب نے اس قول کے بارے میں ابن عبدالسلام سے اختلاف کیا ہے۔

اور دعویٰ کی گئی چیز کے عرف وعادت کے اعتبار سے ثبوت کا احتمال رکھنے کے واجب ہونے پر فقہاء نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے درج ذیل آیت میں عرف کا اعتبار کیا ہے: "**خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين**" (درگزر اختیار کیجئے اور عرف کا حکم دیتے رہئے اور جاہلوں سے کنارہ کش ہوجایا کیجئے)۔

عبداللہ ابن مسعودؓ سے موقوفاً مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئا فهو عند الله سيىء**"[۱] (جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ تعالی کے نزدیک اچھا ہے اور جس کو برا سمجھیں وہ اللہ تعالی کے نزدیک برا ہے)، اس میں مسلمانوں کے درمیان رائج عرف کے واجب الاعتبار ہونے کی دعوت ہے، کیونکہ مسلمان ایسی ہی چیز پر متفق ہوں گے جس کو اللہ تعال پسند فرماتے ہیں۔

اور مالکیہ کی رائے ہے کہ دعوی کی سماعت اس وقت بھی کی جائے گی جبکہ فریقین کے درمیان پہلے آپس میں کوئی لین دین اور شرکت نہ ہو، اگر مدعی نے گواہ پیش کر دیا تو وہ جس چیز کا دعویدار ہے اس کا فیصلہ اس کے حق میں کر دیا جائے گا، اور اگر گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے اپنے فریق مخالف سے قسم لینے کا اختیار نہیں، لہٰذا ان حضرات کے نزدیک بینہ نہ ہونے کی صورت میں فریق مخالف سے قسم لینے کے لئے شرط یہ ہے کہ پہلے سے لین دین اور شرکت رہی ہو، یہ امام مالک اور ان کے عام اصحاب کی رائے کے مطابق ہے اور یہی مذہب مشہور ہے، اور حنابلہ میں سے ابن القیم کا قول بھی یہی ہے۔

مگر مالکیہ کا مذہب معتمد یہ ہے کہ قسم لینے کے استحقاق کے لئے شرکت کا ثبوت شرط نہیں ہے، اور یہ ابن نافع کا بھی قول ہے، کیونکہ اسی پر عمل جاری ہے، اور یہ معلوم ہے کہ جس چیز کا عمل جاری ہو وہ مذہب مشہور پر مقدم ہوگا اگر مذہب کا مشہور قول اس کے مخالف ہو[۲]۔

---

(۱) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۴۴، ۵۴۵، ادب القضاء للغزی ق ۲ ب، ۳ الف۔

(۱) حدیث: "ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رأوا سيئا فهو عند الله سيئ......" کی روایت احمد نے اپنی مسند (۱/ ۳۷۹ طبع المیمنیہ) میں کی ہے اور سخاوی نے مقاصد حسنہ (ص ۳٦۷ طبع الخانجی) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۵۴۴، ۵۴۵، ادب القضاء للغزی ق ۲، ب، ۳ الف، بدائع الصنائع ٦/ ۲۲۴، البحر الرائق ۷/ ۱۹۲، تبصرة الحكام ۱/ ۱۲۹،

تیسری شرط:

۷۵- یہ ہے کہ دعوی کی گئی چیز یا تو حق ہو یا حق میں نفع بخش ہو، اور یہ کہ یہ حق فریق مخالف کی ضرر رسانی سے دوچار ہوا ہو[۱]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے دعوی میں یہ شرط ہے کہ بے کار اور عبث نہ ہو[۲] مالکیہ نے اس شرط کے لئے جو تعبیر اختیار کی ہے وہ ما قبل میں پیش کردہ تعبیر سے قریب ہے، چنانچہ انہوں نے دعوی میں یہ شرط لگائی ہے کہ دعوی صحیح مقصد والا ہو جس کی صورت یہ ہے کہ اس پر ایسا نفع مرتب ہو جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے[۳] اور شافعیہ اور حنابلہ کے جزئیات بھی اس پر دلالت کرتے ہیں۔

دعوی میں اس شرط کے متحقق ہونے کے لئے علماء مالکیہ نے ایک عمومی قاعدہ وضع کیا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: اس شرط کا تحقق اس وقت ہوگا، جبکہ دعویٰ کی گئی چیز ایسی چیز ہو جس سے فریق مخالف کے اقرار کی صورت میں مدعی نفع اندوز ہو سکے[۴]۔

اس شرط کی بنا پر مندرجہ ذیل حالات میں دعوی مسترد کر دیا جائے گا:

۱- جب دعویٰ کی گئی چیز کوئی حق نہ ہو، یا حق ہو لیکن ایسا حقیر ہو کہ عدالت کا اس میں مشغول ہونا مناسب نہ ہو، پہلے کی مثال یہ ہے کہ کوئی عورت ہے جو ایک ایسے شخص کی بیوی ہونے کا دعوی کرے جو مر چکا ہو، اور وہ اپنے دعوی میں کسی دوسرے حق مثلاً وراثت اور مہر موجل کا مطالبہ نہ کرے، یا جیسے وہ شخص جو کسی مردہ شخص کے ساتھ

= ۲/ ۱۵۳، تہذیب الفروق ۴/ ۱۱۷، ۱۱۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۴۵، ۱۴۶، الفروق ۴/ ۸۱، الحاوی الکبیر ۱۳، ق ۴۶ الف، الطرق الحکمیہ رص ۹۷، ۹۸۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۰۷، ۵۰۸۔

(۲) المجانی الزہریہ علی الفواکہ البدریہ رص ۱۰۷، قرۃ عیون الاخیار ۱/ ۳۸۱۔

(۳) الفروق ۴/ ۷۲، ۱۱۷۔

(۴) الفروق ۴/ ۷۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۶، ۱۲۷۔

نسب کے لاحق کرنے کا مطالبہ کرے، اور کسی دوسرے حق مثلاً وراثت وغیرہ کا مطالبہ نہ کرے۔

اور دوسرے کی مثال یہ ہے کہ مدعی اپنے دعوی میں گیہوں یا جو کے ایک دانہ وغیرہ معمولی اشیاء کا مطالبہ کرے۔

۲- دعوی کردہ حق شخص مدعی کے ساتھ مخصوص نہ ہو بلکہ اس کے غیر کی طرف بھی لوٹتا ہو اور یہ مدعی صاحب حق کا نائب نہ ہو۔

۳- اور جس حق کو مدعی اپنے دعوی کے ذریعہ طلب کر رہا ہے اس میں کوئی دوسرا شخص اس کے ساتھ جھگڑنے والا نہ ہو، مثلاً ایک شخص قاضی کی خدمت میں دعوی پیش کرتے ہوئے اپنے لئے اس مکان کا فیصلہ کئے جانے کا مطالبہ کرے جس میں وہ رہائش پذیر ہے اور کوئی دوسرا شخص اس میں اس سے منازعت نہیں کر رہا ہے۔

اور اس شرط کی بنیاد پر فقہاء نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ صحت دعوی کے لئے ضروری ہے کہ ثبوت دعوی کو مان لینے کی صورت میں مدعا علیہ پر کوئی چیز لازم ہو جائے[۱] یہی وجہ ہے کہ ایسی چیز کا دعویٰ صحیح نہیں ہوگا جس میں مدعا علیہ کو اختیار دیا گیا ہو، لہٰذا جو حضرات قبضہ سے پہلے ہبہ کو لازم قرار نہیں دیتے ان کے نزدیک ایسے ہبہ کا دعوی صحیح نہیں ہے جس میں قبضہ نہ ہو، اسی طرح وہ وکالت جس میں وکیل کوئی اجرت نہ لے، اسی طرح وعدہ کرنے کا دعوی اور موصی کے خلاف وصیت کا دعوی اس صورت میں کہ جس میں وصیت سے رجوع جائز ہو صحیح نہیں ہوگا۔

دین موجل کے دعوی میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول راجح اور حنابلہ کے دو قولوں میں

(۱) تنویر الأبصار مع قرۃ عیون الأخیار ۱/ ۳۸۱، الہدایہ وتکملہ فتح القدیر ۶/ ۱۳۷، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۲، مواہب الجلیل ۶/ ۱۲۵، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۲۶، الوجیز للغزالی ۲/ ۲۶۱، تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۲۹۶، الفروع ۳/ ۸۱۰۔

سے ایک یہ ہے کہ ایسا دعوی صحیح نہیں [۱]، اور یہ اس لئے کہ دین موجل فی الحال لازم نہیں، تو اس کا دعوی کرنا گویا ایسی چیز کو طلب کرنا ہوگا جو گواہ پیش کرتے وقت لازم نہیں، لہذا وقت مقررہ کے آنے سے قبل یہ دعویٰ مفید نہ ہوگا [۲]۔

شافعیہ نے اس سے بعض حالات کو مستثنیٰ کرتے ہوئے ان میں دین موَجل کے دعویٰ کو قبول کیا ہے، ان حالات میں سے ایک یہ ہے کہ دعویٰ کے ذریعہ جو دین مطلوب ہے اس میں سے بعض کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو تو پورے دین کا دعویٰ صحیح ہوگا، اس شرط کے ساتھ کہ مقررہ مدت کی رعایت اس جز میں کی جائے گی جس کی ادائیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہے [۳] اور انہی میں سے ایک صورت یہ ہے کہ صاحب دین تنگ دست مدیون کے خلاف دعوی کرے اور اپنے دعوی سے دین کو ثابت کرنے کا ارادہ رکھے، تا کہ مدیون کے مال دار ہوجانے کے بعد اس سے دین کا مطالبہ کرے [۴]۔

حنفیہ کا مسلک، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ دین موجل کا دعوی جائز ہے، جبکہ دعویٰ کا مقصد شواہد وثبوت کو ضائع ہونے سے بچاتا ہو، اور یہ بطور استحسان ہے، کیونکہ قیاس یہ ہے کہ جو حق ابھی لازم نہیں اس کا دعوی صحیح نہ ہو، اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بطور احتیاط لوگوں کو اپنے حقوق موجل کو محفوظ کرنے کی ضرورت ہے، کیونکہ بسا اوقات شہادتیں فوت ہوجاتی ہیں [۱]۔

اور شرط سابق کی بنیاد پر جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ایسا دعوی صحیح نہیں جس کا نام قطع نزاع کا دعوی رکھا جاتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف یہ دعوی کرے کہ دوسرا شخص یہ دعوی کرتا ہے کہ اس کا حق مجھ پر ہے، اور وہ وقتاً فوقتاً اس حق کے استعمال کی دھمکی دیتا رہتا ہے، تو وہ مجبور ہوکر قاضی کی عدالت میں یہ مطالبہ کرے کہ دعوی کرنے والے کو حاضر کرایا جائے اور اپنا دعویٰ اور اس کے ثبوت پیش کرنے کا مکلّف بنایا جائے تا کہ یہ شخص اس دعویٰ کے جھوٹا ہونے پر دلیل پیش کرسکے، اور ان غلط دعووں پر روک لگانے کے فیصلہ کا مطالبہ کرے [۲]۔

دعوی پر مرتب ہونے والے اثرات:

جب پورے شرائط کے ساتھ دعوی پیش کر دیا جائے، تو اس پر تین قسم کے آثار مرتب ہوں گے: قاضی کا اس پر غور وفکر کرنا، فریق مخالف کا حاضر ہونا اور دعویٰ کا جواب دینا، اور اس سب کی تفصیل درج ذیل ہے:

اول- دعویٰ پر غور وخوض:

۵۸- جب قاضی کی عدالت میں دعوی پیش کیا جائے تو وہ اس پر غور وفکر کرنے اور دونوں فریقوں کے درمیان فیصلہ کرنے کا مکلّف ہے اور اس کے لئے اس سے گریز جائز نہیں، کیونکہ لوگوں کے مقدمات کا فیصلہ کرنا اس پر فرض ہے، اس لئے کہ یہ احقاق حق اور رفع

---

(۱) تبصرۃ الحکام ا/۱۳۷، ۱۳۸، شرح المحلی علی المنہاج ۴/۳۳۷، تحفۃ المحتاج ۱۰/۳۰۲، غایۃ المنتہی ۳/۴۴۸، الروض الندی شرح کافی المبتدی رص ۵۱۲، کشاف القناع ۴/۳۰۳۔

(۲) ترشیح المستفیدین رص ۴۰۸، کشاف القناع ۶/۲۷۷ (مطبعۃ انصار السنۃ المحمدیہ ۱۹۴۸ء)۔

(۳) الحاوی الکبیر ج ۱۳ ق ۴۴ الف، ادب القضا لابن ابی الدم ق ۲۶ الف، حاشیۂ عمیرہ ۴/۳۳۷۔

(۴) تحفۃ المحتاج ۱۰/۳۰۲، ۳۰۳۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/۹۹، الوجیز فی فقہ مذہب الامام الشافعی ۲/۲۶۲، غایۃ المنتہی ۳/۴۴۸، نیل المآرب ۲/۱۴۳۔

(۲) البحر الرائق ۷/۱۹۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۵۰۷، کشاف القناع ۴/۱۹۵۔

ظلم ہے، اور ظلم کو فوراً ختم کرنا قاضی پر واجب ہے[1]۔

اور قاضی کی خدمت میں پیش کئے ہوئے دعوی پر غور وفکر کے دوران اس کے لئے ان بنیادی اور اصولی باتوں کی رعایت کرنا مناسب ہے جس کی طرف فقہاء نے اشارہ کیا ہے، ان میں سے بعض واجب اور بعض مستحب ہیں، اس کی تفصیل ''قضاء'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

دوم-فریق مخالف کا حاضر ہونا:

۵۹- جب مدعی بذریعہ عدالت اپنے حق کا مطالبہ کرنا چاہے، تو دو راہوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے گا۔

اول: یہ ہے کہ اولا مدعی فریق مخالف کی طرف متوجہ ہو اور اس سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے ساتھ قاضی کی عدالت میں چلے۔

دوم: یہ ہے کہ وہ بذات خود قاضی کی عدالت میں حاضر ہو کر دعوی پیش کرے، اور عدالتی کارروائی کے لئے اپنے فریق مخالف کے حاضر کئے جانے اور مقدمہ پر غور وفکر کرنے کا مطالبہ کرے۔

مدعی اگر راہ اول اختیار کرے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ اپنے فریق مخالف کو انتہائی نرم انداز اور میٹھی گفتگو کے ذریعہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہونے کی دعوت دے، اور اصل یہ ہے کہ اس کو قبول کرنا اور اس میں تاخیر نہ کرنا مدعا علیہ پر واجب ہے[2] اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ''وَإِذَا دُعُوْا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اِذَا فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُوْنَ، وَاِنْ يَّكُنْ لَّهُمُ الْحَقُّ يَاْتُوْا اِلَيْهِ مُذْعِنِيْنَ، اَفِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمِ ارْتَابُوْا اَمْ يَخَافُوْنَ اَنْ يَّحِيْفَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُوْلُهٗ بَلْ اُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ، اِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذَا دُعُوْا اِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اَنْ يَّقُوْلُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ''[1] (جب یہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلائے جاتے ہیں کہ (رسول) ان کے درمیان فیصلہ کردیں تو ان میں ایک گروہ پہلوتہی کرتا ہے، اور اگر ان کا حق (نکلتا ہوتا) ہے تو (رسول) کی طرف سر تسلیم خم آجاتے ہیں، آیا ان کے دلوں میں مرض ہے یا شک میں پڑے ہوئے ہیں یا ان کو یہ اندیشہ ہے کہ اللہ اور اس کا رسول ان پر ظلم نہ کرنے لگیں (نہیں) بلکہ یہ لوگ تو خود ہی ظالم ہیں، ایمان والوں کا قول تو یہ ہے، جب وہ بلائے جاتے ہیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف کہ (رسول) ان کے درمیان فیصلہ کردیں تو وہ کہہ اٹھتے ہیں کہ ہم نے سن لیا اور مان لیا، تو ایسے ہی لوگ تو فلاح یاب ہیں)۔

یہ آیات کریمہ دلالت کرتی ہیں کہ ہر مومن پر اس شخص کا جواب دینا ضروری ہے جو اس کو اللہ تعالی کی بھیجی ہوئی شریعت کی طرف فیصلہ کرانے کی دعوت دے، اور اس پر کہ جو شخص اس سے اعراض کرے وہ ظالم اور فاجر ہے[2]۔

۶۰- اور اگر مدعی دوسری راہ اختیار کرے یا اس کا فریق مخالف اس کے ساتھ مجلس قضا میں آنے سے انکار کردے تو اصل یہ ہے کہ اس کو حاضر کرانا قاضی کے لئے ضروری ہے، لیکن کیا صرف دعوی کی وجہ سے مدعا علیہ کا حاضر کرنا واجب ہے اس میں فقہاء کی کچھ تفصیل اور کچھ اختلاف ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک دو حالتوں میں فرق کیا جائے گا: (پہلی حالت): یہ ہے کہ مدعا علیہ مجلس قضا سے اتنا قریب ہو کہ قاضی جب اسے بلائے تو اس کے لئے اپنے گھر لوٹ کر رات گزارنا ممکن ہو سکے،

---

(۱) المبسوط ۱۶/ ۱۱۰، قواعد الاحکام ۲/ ۳۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۸۰۔

(۲) روضۃ القضاۃ للسمنانی ق ۳۲ب، تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۰۲، ادب القضاء لابن اَبی الدم ق ۱۴ب، کشاف القناع ۴/ ۱۹۲۔

(۱) سورۂ نور ۴۸، ۵۱۔

(۲) تفسیر ابن کثیر ۳/ ۲۹۸۔

اور (دوسری حالت): یہ ہے کہ وہ مجلس قضا سے اتنا دور ہو کہ جب وہ قاضی کے طلب کرنے پر حاضر ہو تو وہ اپنے گھر لوٹ کر رات گزار نہ سکے۔

پہلی حالت میں قاضی پر واجب ہے کہ وہ محض دعوی کی بنا پر مدعا علیہ کو طلب کرے، کیونکہ مظلوموں کو ظالموں سے انصاف دلانا اس کے بغیر ممکن نہیں۔

اور دوسری صورت میں صرف دعوی کی بنا پر قاضی کے لئے اس کو بلانا ضروری نہیں، البتہ جائز ہے، کیونکہ مجلس قضا میں حاضر ہونا بعض لوگوں کے لئے عیب کی بات ہے، اور کبھی کبھی دعوی سے مدعی کا مقصد صرف مدعا علیہ کو اذیت پہنچانا ہوتا ہے، مگر قاضی کے لئے فریق مخالف کو اس وقت بلانا ضروری ہے جبکہ مدعی کو یہ قدرت ہو کہ وہ گواہ پیش کر کے اپنے دعوی کو مضبوط کر سکے، جب مدعی نے ایسا کر لیا تو قاضی مدعا علیہ کو حاضر کیے جانے کا حکم دے، جب وہ حاضر ہو جائے تو فیصلہ کرنے کے لئے بینہ دوبارہ پیش کیا جائے گا، اور بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ فریق مخالف کو بلانے کے لئے مدعی سے گواہ طلب نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کے دعوی کی صداقت کے لئے اس کی قسم پر اکتفا کیا جائے گا، لہذا وہ اگر قسم کھا لے تو قاضی فریق مخالف کو بلانے کا حکم دے، ورنہ نہیں[(۱)]۔

اور مالکیہ کے نزدیک قریب اور دور جگہ کے درمیان فرق کیا جائے گا، اور دوری کی حد ان کے نزدیک تین دن کی مسافت ہے، بہر حال جب جگہ قریب ہو تو قاضی کو چاہئے کہ محض دعوی کی بنیاد پر اس کو حاضر ہونے کا حکم دے، اگر وہ بلا عذر انکار کر دے، تو قاضی اس کو زبردستی بلائے، ہاں قاضی اس کو بلانے کا حکم نہیں دے گا مگر جبکہ مدعی کوئی ایسی وجہ پیش کرے جس کی بنیاد پر اس کو حاضر کرنا لازم ہو جائے، تو اگر وہ کوئی ایسی دلیل یا کوئی ایسی بات ظاہر کرے جو حاضری کو ضروری قرار دے تو مدعی کا مطالبہ مان لے (یعنی مدعا علیہ کو طلب کرے)، اور اگر وہ کوئی ایسی چیز ظاہر نہ کرے تو مدعا علیہ کو بلانے کا حکم نہ دے۔

اگر مطلوب (مدعا علیہ) مجلس قضا سے دور ہو جو مسافت قصر سے زیادہ ہو تو اس کو بلانا ضروری نہیں، اور مالکیہ دور والے غائب شخص کے خلاف فیصلہ کرنا جائز قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ مدعی کے پاس گواہ موجود ہو، اگر اس کے پاس کوئی گواہ نہ ہو تو جس قاضی کے پاس دعوی پیش کیا گیا ہے وہ مدعا علیہ کے قاضی کے پاس ایک خط لکھے جس میں اس سے طلب کرے کہ وہ مدعا علیہ سے جواب طلب کرے، پھر جو دلائل وہ پیش کرے اس کو ریکارڈ کر کے اس کی طرف بھیج دے، پھر مدعا علیہ کے قاضی کے پاس سے پہنچی ہوئی رپورٹ کی روشنی میں دعوی پر غور وفکر کرے، ان میں سے بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اگر مدعی کے ساتھ اس کے دعوی کا گواہ موجود ہو تو مدعا علیہ کے پاس قاضی خط لکھے کہ یا وہ خود آ جائے یا اپنے فریق کو رضامند کر لے[(۱)]۔

شافعیہ کے نزدیک شہر میں موجود فریق مخالف کو بلانا ضروری ہے، اسی طرح اگر فریق مخالف مجلس قضا سے اتنا قریب ہو کہ قاضی کے پاس آ کر اسی دن اس کے لئے اپنے شہر لوٹنا ممکن ہو تو اسے طلب کرنا ضروری ہے، تاہم فریق مخالف کو بلانے کے لئے انہوں نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ مدعی کا جھوٹا ہونا معلوم نہ ہو، اور یہ کہ جس چیز کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ عقلا یا عادۃ محال نہ ہو، اور یہ کہ مدعا علیہ ایسا کرایہ دار نہ ہو کہ اس کا حاضر ہونا حصول منفعت کو معطل بنا دے، ہاں اس وقت حاضر ہونا ضروری ہے جب اس کی مدت کرایہ ختم ہو جائے، اور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۰ طبع بولاق ۱۲۷۲ھ۔

(۱) العقد المنظم للحکام ۲۰/ ۱۹۹، القوانین الفقہیہ رص ۲۸۷، القول المرتضی ق ۳ ب۔

انہوں نے نقصان دہ معطل ہونے کو اس طرح منضبط کیا ہے کہ اتنا زمانہ ختم ہوجائے جو قابل اجرت ہو اگرچہ اجرت کم ہی ہو[١]۔

اور شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی طرح غائب کے خلاف فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ مدعی کے پاس مقبول گواہ ہو اور اس طرح دور والے غائب شخص کے خلاف دعویٰ کرنے والا شخص فریق مخالف کی حاضری کا مطالبہ کئے بغیر اس طریقہ کو اختیار کرسکتا ہے[٢]۔

اور حنابلہ کا مسلک شافعیہ کی رائے کے قریب ہے: چنانچہ انہوں نے مجلس قضا سے نزدیک شخص اور دور شخص کے درمیان فرق کیا ہے کہ قریب والا محض دعویٰ کی وجہ سے حاضر کیا جائے گا اور مدعی سے اس کے مطالبہ کی تفصیل طلب نہیں کی جائے گی، اور نہ تصحیح دعویٰ کی شرطوں کو ذکر کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا، اور دور والا شخص حاضر نہیں کیا جائے گا جب تک کہ مدعی اپنے دعویٰ کی تفصیل اور اس کے تمام شرائط بیان نہ کردے، تاہم ان کے کلام کا مقتضا یہ ہے کہ نزدیک والے شخص کے سلسلہ میں دعویٰ کے بعض شرائط کی تفصیل دریافت کرنا قاضی پر واجب ہے، لہٰذا دعویٰ کی گئی مطلوبہ چیز کے بارے میں دریافت کرے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ وہ کوئی معمولی چیز ہے تو اس کی طرف توجہ نہ کی جائے، یا وہ معمولی چیز نہیں ہے۔ یہاں اس بات کا ذکر مناسب ہے کہ حنابلہ بھی ان لوگوں میں ہیں جنہوں نے غائب بعید شخص کے خلاف فیصلہ کرنا جائز قرار دیا ہے، اور اسی کی وجہ سے غائب بعید کے خلاف دعویٰ کرنے والا ایسا کرسکتا ہے کہ وہ اپنے فریق مخالف کی عدم موجودگی کے باوجود اس کے خلاف فیصلہ کا مطالبہ کرے اور اس کی حاضری کا مطالبہ نہ کرے، البتہ اس حالت میں یہ ضروری ہے کہ اس کے ساتھ اس چیز کا گواہ موجود ہو جس کا وہ دعویٰ کررہا ہے، اگر اس کے ساتھ کوئی گواہ موجود نہ ہو تو اس کے دعویٰ پر غور وفکر نہیں کیا جائے گا[١]۔

(١) تحفۃ المحتاج ١٠/ ١٨٦، ١٨٩۔

(٢) المہذب ٢/ ٣٠٥، شرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ٤/ ٣٠٨۔

مدعا علیہ کو حاضر کرنے کا طریقہ:

٦١ - اور اگر مدعا علیہ اپنے فریق مخالف کی دعوت کو قبول کرکے اس کے ساتھ مجلس قضا میں آجائے، تو اس وقت اس کو حاضر کرنے کے لئے کسی کارروائی کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اگر مدعی قاضی کے پاس آکر اس سے یہ کہے کہ میرا فلاں پر کچھ حق ہے، اور وہ مجھ سے چھپ کر اپنے گھر میں موجود ہے، وہ میرے ساتھ حاضر نہیں ہورہا ہے، تو قاضی دعویٰ میں غور وفکر کرے، اور مدعا علیہ کی جگہ دریافت کرے، اگر حالت ایسی ہو کہ مدعا علیہ کو حاضر کرنا مناسب ہو تو قاضی اس کو بلانے کا حکم کردے خواہ کسی خط کے ذریعہ ہو یا کسی قاصد کے ذریعہ[٢]، پھر جب فریق مخالف کو یہ معلوم ہوجائے کہ اس کی حاضری مطلوب ہے تو دیانۃ اور قضاء اس پر حاضر ہونا واجب ہے، الا یہ کہ وہ کسی ایسے شخص کو وکیل بنادے جس سے وہ راضی ہوتا کہ مقدمہ میں وہ اس کی نیابت کرے، (تو خود اس کا حاضر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ نائب کو بھیج دینا کافی ہے) ورنہ تو اگر مدعی نے یہ ثابت کردیا کہ اس نے سرکشی کی ہے، اور قاضی کے بلاوے کی خبر ملنے کے باوجود وہ نہیں آیا ہے، تو قاضی اس کے پاس اپنے کچھ معاونین کو بھیجے جو زبردستی اس کو پکڑ کر لے آئیں، اگر یہ لوگ اس کو پالیں اور وہ آنے سے گریزاں ہو[٣] پھر جب مجلس قضا میں

(١) کشاف القناع ٤/ ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٨، المغنی ٩/ ٦١، ٦٣، غایۃ المنتہی ٣/ ٤٤٥۔

(٢) ادب القاضی للناصحی ق ٤ الف، العقد المنظم للحکام ٢/ ١٩٩، المنہاج وشرح المحلی وحاشیۃ قلیوبی وعمیرہ ٤/ ٣١٣، تحفۃ المحتاج ١٠/ ١٨٩، المغنی ٩/ ٦١، ٦٢، کشاف القناع ٤/ ١٩٢۔

(٣) القوانین الفقہیہ ص ٢٨٧۔

آجائے اور اس کی سرکشی اور بلاعذر اس کے گریز کرنے پر دلیل قائم ہوجائے تو اس جیسے کے لئے جو سزا قاضی صاحب مناسب سمجھیں وہ جاری کردیں [۱]، اور یہ اس لئے کہ اس نے دو واجبوں کی ادائیگی سے گریز کیا ہے: ایک یہ کہ اللہ تعالی کی شریعت کے ذریعہ فیصلہ کرانے سے گریز کیا ہے جبکہ اسے اس کے لئے بلایا گیا، اور دوسرے حاکم شرعی کی فرمانبرداری سے پہلو تہی کی، پھر جب قاضی کے معاونین اس کو حاضر کرنے سے عاجز آجائیں تو قاضی پولس کے ذمہ دار یا حاکم وقت کے پاس خبر بھیج دے، پھر اس کو حقیقت واقعہ بتادے تاکہ وہ اس کو حاضر کردے۔

سوم- جوابِ دعویٰ:

۶۲- جب مدعی اپنے دعوی کی درستگی کے تمام مطلوبہ شرائط پوری کردے تو مدعا علیہ پر اس کا جواب دینا ضروری ہوگا۔

اور جوابِ دعویٰ تصرف شرعی ہونے کے اعتبار سے مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ ہی صحیح ہوگا:

الف- جوابِ دعویٰ صراحت کے ساتھ یقینی الفاظ میں ہو، لہذا مدعی کے دعوی کے جواب میں مدعا علیہ کا یہ کہنا کہ (میں یہ گمان نہیں کرتا ہوں کہ اس کا میرے ذمہ کچھ ہے) صحیح نہ ہوگا [۲]۔

ب- یہ کہ (جواب) دعوی کے مطابق ہو، اور یہ اس طرح کہ مدعی کے تمام مطالبات کا مدعا علیہ جواب دے، اور اس کے کسی جزء کا جواب دینے سے باز نہ رہے، بلکہ بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ دعوی کی بہ نسبت اس کے جواب کا زیادہ عام ہونا مناسب

(۱) ادب القاضی للناصحی ق ۴ الف، ادب القضاء لابن ابی الدم ق ۱۴ ب، المغنی ۹/ ۶۱، ۶۲، کشاف القناع ۴/ ۱۹۲۔

(۲) معین الحکام رص ۱۶۴، ادب القضاء لابن ابی الدم ق ۳۰ ب، لب اللباب رص ۲۵۶۔

نہیں، اس طور پر کہ وہ دعوی کو بھی شامل ہو اور اس کے علاوہ کو بھی، مثلاً یہ جواب دے کہ (آپ کا کوئی حق میری طرف نہیں ہے) اور دوسرے بعض فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس قسم کا جواب مقبول ہوگا، کیونکہ اس کے قول (لا حق لک) میں نکرہ نفی کے تحت ہے لہذا وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے [۱]۔

اور اسی طرح فقہاء نے فرمایا: مثلاً سو دینار کے دعوی کے جواب میں صرف یہ کہنا کہ آپ کا میرے ذمہ ایک سو نہیں ہے، کافی نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ یہ کہے "اور نہ اس میں سے کچھ بھی"، کیونکہ اس جملہ (اور نہ اس میں سے کچھ بھی) کے بغیر وہ اس کے ایک سو کے استحقاق کا انکار کرنے والا ہے، اس سے کم کا انکار نہیں کر رہا ہے، اور مدعی اس کے برخلاف ایک سو کے ایک ایک جز کے لازم ہونے کا دعوی کر رہا ہے، لہذا اس طرح اس کا جواب مدعی کے تمام مطالبات کو محیط نہ ہوگا، بلکہ اس کے ایک جزء کا جواب ہوگا اور باقی اجزا کے حق میں وہ جواب سے خاموش سمجھا جائے گا [۲]۔

بلکہ بعض فقہاء حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جواب کا صریح ہونا ضروری ہے، لہذا اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف ایک دینار کا دعوی کرے اور مدعا علیہ یہ جواب دے کہ وہ مجھ پر ایک پیسے کا مستحق نہیں تو جواب مقبول نہ ہوگا، یہاں تک کہ وہ دینار کے تمام اجزاء کی نفی کی صراحت کردے [۳]۔

اور حنابلہ کا قول ظاہر اس کے خلاف ہے، کیونکہ اس قسم کے جواب سے چھوٹے جز کی نفی صراحۃ اور باقی اجزاء کی نفی دلالۃ یا تقاضائے

(۱) المہذب ۲/ ۳۱۱، المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۳۸، لب اللباب رص ۲۵۶، کشاف القناع ۴/ ۱۹۶۔

(۲) غایۃ المنتہی ۳/ ۴۵۱، کشاف القناع ۴/ ۱۹۶، الفروق ۳/ ۸۰۳، المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۸۸۔

(۳) غایۃ المنتہی ۳/ ۴۵۱، کشاف القناع ۶/ ۳۳۳، الفروع ۳/ ۸۱۳۔

کلام کے طور پر ہوجاتی ہے۔

جواب کی صورتیں:

مدعا علیہ کی طرف سے پیش ہونے والا جواب مندرجہ ذیل صورتوں میں سے کسی ایک سے خالی نہیں ہوتا۔

۶۳ - ۱ - (یا تو) دعوی کئے ہوئے حق کا اقرار ہوگا: اور اقرار کا مقصد اس شخص کا اپنے ذمہ دوسرے کے حق کی خبر دینا ہے [۱]۔

اور اقرار کبھی تو تام ہوتا ہے اس طور پر کہ مدعا علیہ دعویٰ کی گئی پوری چیز کا اقرار کرلے، اور کبھی ناقص ہوتا ہے، اس طور پر کہ دعویٰ کردہ چیز کے بعض کا اقرار کرلے اور بعض کا انکار، جب مدعا علیہ دعویٰ کردہ پوری چیز کا اقرار کرلے تو قاضی اس کو اس کے ذمہ لازم کردے گا، اور اگر مدعا علیہ پوری اہلیت والا اور با اختیار ہو تو اقرار کرنے والا شخص اپنے اقرار کے تقاضے کا پابند ہوگا۔

اور دعویٰ کی ہوئی چیز کے اقرار کی دو قسمیں ہیں: صریح اور ضمنی، اول تو واضح ہے، اور ضمنی ان بعض صورتوں میں ہوتا ہے کہ جن میں مدعا علیہ اپنے فریق کے دعوی کو دفع کرتا ہے اور اس کے دفع سے سمجھ میں آتا ہے کہ وہ اصل دعوی کا اقرار کررہا ہے، اور یہ جیسے کہ کسی شخص کے خلاف کسی مال کا دعوی کرے تو وہ جواب میں یہ کہے: مدعی نے مجھ کو اس سے بری کردیا ہے، تو یہ دفاع دعوی کی ہوئی چیز کے اقرار کو شامل ہے [۲] اور اقرار کی مزید کچھ تفصیلات ہیں جسے "اقرار" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

۶۴ - ۲ - یہ کہ جواب دعوی کئے ہوئے حق کا انکار ہو، انکار کبھی تو کلی ہوتا ہے (اگر ایسا ہے) تو اس کا حکم پوری دعویٰ کردہ چیز پر جاری ہوگا، اور کبھی جزئی ہوتا ہے، (اگر ایسا ہے) تو اس کا حکم انکار کئے ہوئے جز پر جاری ہوگا۔

اور انکار کے لئے ضروری ہے کہ وہ صریح اور صیغہ یقین کے ساتھ ہو، لہذا مدعا علیہ کا یہ کہنا: "میرا گمان نہیں ہے کہ اس کا کچھ بھی میرے ذمہ لازم ہے" صحیح نہیں ہے [۱] اور یہ شرط اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ انکار اس حق کو شامل ہو جس کا وہ دعوی تقاضا کررہا ہے، لہذا اس صورت میں یہ انکار صحیح نہ ہوگا جبکہ وہ دوسرے حق کو شامل ہو جس کا وہ دعوی تقاضا نہیں کررہا ہے، پس ودیعت کے دعوی میں مثلا مدعا علیہ کا یہ قول: "آپ نے کوئی ودیعت مجھے نہیں دی ہے، یا آپ میرے ذمہ کسی چیز کے مستحق نہیں ہیں" مقبول ہوگا، اور اگر وہ کہے: (کسی چیز کو دینا یا کسی چیز کو آپ کے حوالہ کرنا میرے اوپر لازم نہیں) تو یہ قول دعوی کا انکار نہ ہوگا، کیونکہ اس پر حوالہ کرنا اور دینا لازم نہیں بلکہ اس پر یہ لازم ہے کہ ودیعت اور ودیعت رکھنے والے کے درمیان تخلیہ کردے، لہذا اس نے ایسے حق کی نفی کی ہے جس کا مدعی دعویدار نہیں، لہذا دعوائے ودیعت سے متعلق یہ انکار معتبر نہ ہوگا [۲]۔

اور دعوائے طلاق کے انکار میں یہ ضروری نہیں کہ وہ کہے: "میں نے طلاق نہیں دی ہے" بلکہ اس کا یہ کہنا: "تو میری بیوی ہے" کافی ہوگا اور دعویٰ نکاح کے انکار میں یہ کہنا کافی ہے کہ: وہ میری بیوی نہیں ہے [۳]۔

اور انکار کے بعد مدعی کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مدعا علیہ کو قسم کھلائے یا اپنے دعوی کی درستگی پر گواہ پیش کرے بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو، اور اگر وہ

---

(۱) درر الحکام ۲/ ۳۵۷، تنویر الأبصار، الدر المختار و حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۸۸، شرح حدود ابن عرفہ رص ۳۳۲، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۸، فیض الإلہ المالک ۲/ ۱۰۲۔

(۲) ادب القضا لابن ابی الدم ق ۲۸ ب۔

(۱) لب اللباب رص ۲۵۶، معین الحکام رص ۶۴۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۳۰۵۔

(۳) سابقہ مرجع۔

اس پر قادر نہ ہو تو قسم کھلانے کے علاوہ اسے کوئی اختیار نہیں [۱]۔

۶۵ - ۳ - اور بسا اوقات جواب نہ اقرار ہوتا ہے اور نہ انکار، جس کی صورت یہ ہے کہ مدعا علیہ خاموش رہے، وہ نہ تو اقرار کی بات کرے اور نہ انکار کی، یا یوں کہے: (نہ میں اقرار کرونگا اور نہ انکار)، اس کا حکم جمہور فقہاء کے نزدیک یہ ہے کہ مدعا علیہ کے حال پر غور و فکر کیا جائے گا کہ اس کی خاموشی جان بوجھ کر ہے یا کسی آفت یا دہشت یا بیوقوفی کی بنا پر ہے، اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے ساتھ کوئی آفت نہیں ہے اور وہ خاموش رہنے پر مصر ہے تو اسے منکر قرار دیا جائے گا اور اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو منکر کا ہوتا ہے۔

اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ کسی بھی حال میں خاموش رہنے والے کو منکر کی جگہ نہیں رکھا جائے گا، اور مناسب تادیب کے ذریعہ اسے جواب پر مجبور کیا جائے گا [۲]۔

۶۶ - ۴ - کبھی مدعا علیہ غلط جواب دیتا ہے، تو اس پر اسے متنبہ کیا جائے گا، اس کے جواب کی قاضی تصحیح نہیں کرے گا، مثلاً مطالبہ جواب کے بعد یوں کہے: مدعی اپنے دعوی کو ثابت کرے، تو یہ جواب صحیح نہیں ہوگا، اگر وہ اسی پر مصر ہے تو جواب نہ دینے والا سمجھا جائے گا، کیونکہ اثبات (دعوی) کا مطالبہ کرنا نہ اقرار کو مستلزم ہے اور نہ انکار کو [۳]۔

بعض فقہاء نے جن قواعد کا ذکر کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ جس شخص نے ایسے سبب شرعی کا اقرار کیا جو اس پر کسی چیز کو واجب کرتا ہے، تو اس شئ کی نفی کے لئے کہ جس کو وہ سبب واجب کر رہا ہے یہ کافی نہیں کہ وہ ایسا جواب دے جو حق کو بھی شامل ہو اور اس کے علاوہ کو

(۱) ادب القضا لابن ابی الدم ق ۳۰ ب۔

(۲) الفواکہ البدریہ ص ۱۱۷، البحر الرائق ۷/ ۲۲۳، ادب القضا لابن ابی الدم ق ۳۱ ب۔

(۳) تحفۃ المحتاج وحاشیۃ العبادی ۱۰/ ۳۰۴، لب اللباب لابن راشد ص ۲۵۶۔

بھی، بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ یہ ثابت کرے کہ جس کو اس سبب نے ثابت کیا ہے وہ شرعی طریقہ سے واجب نہیں ہے، اس کی مثال یہ ہے: کسی عورت نے ایک ایسے شخص کے خلاف مہر کا دعوی کیا جو اس عورت کو اپنی بیوی مانتا ہے، تو شوہر اس کے جواب میں یہ کہے: ''وہ میرے ذمہ کسی شئ کا استحقاق نہیں رکھتی''، تو یہ جواب صحیح نہیں، اسے دعوی کیے گئے حق کا اقرار کرنے والا سمجھا جائے گا، اور اس پر مہر لازم ہوگا، کیونکہ اس نے سبب استحقاق کا اقرار کیا ہے، بشرطیکہ وہ اس بات کا گواہ پیش نہ کر سکے کہ عورت نے مہر ساقط کر دیا ہے [۱]۔

۶۷ - ۵ - اور کبھی جواب دعوی کا دفاع ہوتا ہے، اور دفاع (جیسا کہ فقہاء کے کلام سے سمجھا جا رہا ہے)، مدعا علیہ کی طرف سے دعویٰ ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی جانب سے دفع خصومت کرنا چاہتا ہے یا مدعی کے دعوی کو باطل کرنا چاہتا ہے، اور اس بنیاد پر فقہاء کے نزدیک دفاع کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ دفاع ہے جس کے ذریعہ خود مدعی کے دعوی کو باطل کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو، اور اس کی مثال یہ ہے: مدعا علیہ دعوائے عین میں یہ کہے کہ اس نے وہ چیز مدعی سے خریدی ہے اور اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہے، یا یہ کہ مدعی نے اس کو یہ چیز بطور ہدیہ دی ہے اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا ہے، یا اور کوئی سبب شرعی جو اس کے قبضہ کی طرف منتقل ہونے کا ذریعہ ہو [۲]۔

دوم: وہ دفاع ہے جس کا مقصد مدعا علیہ سے دفع خصومت ہو، اس بات سے تعرض کیے بغیر کہ مدعی اپنے دعویٰ میں سچا ہے یا جھوٹا، اور فقہاء نے اسی کا نام دفع خصومت رکھا ہے، اس کی مثال یہ ہے: مدعا علیہ دعوائے عین میں اس طرح دفاع کرے کہ اس شئ پر اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے، بلکہ حفاظت کا قبضہ ہے، مثلاً یوں دعوی

(۱) حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۳۰۵، کشاف القناع ۴/ ۱۹۶۔

(۲) المنہاج وشرح المحلی، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۳۷۔

کرے کہ اس نے وہ چیز بطور عاریت یا بطور کرایہ لی ہے، یا اس کے پاس وہ چیز بطور ودیعت یا بطور رہن ہے، تو اگر وہ اپنے دعوی پر گواہ پیش کردے، تو یقینی طور پر خصومت اس سے ختم ہوجائے گی [1]۔

اور اس دفاع کا محل یہ ہے کہ مدعی اپنے فریق کے خلاف ملک مطلق کا دعوی کرے، اگر اس کے خلاف کسی فعل کا دعویدار ہو مثلاً غصب کا یا بیع کا یا سرقہ وغیرہ کا تو مدعا علیہ کی طرف سے اس خصومت کا دفاع مذکورہ بالا طریقہ پر نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ فریق مخالف وہی شخص ہے جس کے خلاف کوئی کام کرنے کا دعویٰ کیا جارہا ہے، اس کا قبضہ ملحوظ نہیں ہے [2]۔

دفع خصومت کی ایک صورت یہ ہے کہ مدعا علیہ یہ دعوی کرے کہ مدعی نے اس کو اپنے دعوی سے بری کردیا ہے، یا مقدمہ سے بری کردیا ہے، یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو اس طرح بری کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس کا ثابت ہونا مقدمہ کو خارج کردے گا بغیر اس کے کہ وہ نفس حق پر اثر انداز ہو، اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے: دعویٰ سے بری کرنے کے ذریعہ دفع خصومت دعویٰ کردہ حق کے اقرار کو شامل نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر دفاع کرنے والا اپنے دفاع کو ثابت کرنے سے عاجز آجائے تو اس کے لئے دوسری کسی بھی صورت دفع کے ذریعہ اس کو دفع کرنا جائز ہے، خواہ حق سے بری کرنے یا ادا کردینے، یا حوالہ وغیرہ کے ذریعہ ہو، اور اس صورت دفاع کو جمہور فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اور شافعیہ نے اس کے باطل ہونے کی صراحت فرمائی ہے [3]۔

اور اس کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مدعا علیہ اپنی اہلیت یا اپنے فریق مدعی کی اہلیت کے ناقص ہونے کے ذریعہ دفع خصومت کرے، لہذا اگر ناقص اہلیت والے کے خلاف کوئی دعوی پیش کیا جائے تو وہ یہ کہے کہ میں بچہ ہوں، تو اس کے بالغ ہونے تک مقدمہ روک دیا جائے گا [1]۔

دفع خصومت کی پہلی صورت کو حکم صادر کئے جانے تک پیش کرنا صحیح ہے، دعوی چاہے جس مرحلہ میں ہو اس میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے لہذا گواہی پیش کئے جائے سے قبل دفاع کی یہ قسم صحیح ہوگی، جیسا کہ اس کے بعد بھی صحیح ہے، جہاں تک فیصلہ کے بعد کی بات ہے تو حنفیہ اور بعض مالکیہ اس کے جواز کے قائل ہیں بشرطیکہ اس سے فیصلہ کا باطل ہونا لازم آئے، اور اس کے اور اصل دعوی کے درمیان تطبیق کی کوئی صورت نہ ہو [2] اور بعض فقہاء مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ جس کے خلاف فیصلہ کردیا گیا، اس کی طرف سے فیصلہ کے بعد دفاع کرنا قابل قبول نہ ہوگا، مگر وہ یہ طعن کرسکتا ہے کہ اس کے اور قاضی کے درمیان عداوت ہے، اور اگر اس کو ثابت کردے تو فیصلہ کو ختم کردینا اور دوبارہ مقدمہ پیش کرنا واجب ہوجائے گا [3]۔

اور حنفیہ کے نزدیک فیصلہ سے پہلے دفع خصومت کو ظاہر کرنا جائز ہے اس کے بعد نہیں، اس لئے کہ مدعا علیہ کا دفع خصومت میں فیصلہ کے بعد تک بذات خود موخر ہوجانا دعوی کو اس کے تمام مراحل میں صحیح قرار دیتا ہے، کیونکہ وہ بظاہر فریق مخالف کے خلاف قائم ہے، لہذا یقیناً فیصلہ صحیح صادر ہوا ہے، اب اس کے بعد اس کے لئے مثلاً اس طرح دفع خصومت کرنا جائز نہیں کہ وہ یوں کہے کہ وہ چیز جس کے متعلق مدعی کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہے، اس پر میرا قبضہ حفاظت والا

---

(۱) البدائع ۲۳۱/۶، تحفۃ المحتاج ۳۰۹/۱۰، غایۃ المنتہی ۴۵۸/۳۔
(۲) البدائع ۲۳۱/۶۔
(۳) البحر الرائق ۲۰۳/۷، الوجیز للغزالی ۲۶۱/۲، تحفۃ المحتاج ۳۰۱/۱۰، شرح المحلی ۳۴۱/۴، کشاف القناع ۲۳۳/۴، الفروع ۸۲۸/۳۔

(۱) شرح المحلی علی المنہاج ۳۴۱/۴۔
(۲) قرۃ عیون الاخیار ۴۵۷/۲، ۲۶/۲، ۲۷، البحر الرائق ۲۳۰/۷، ۲۳۱، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۸۹، تبصرۃ الحکام ۸۰/۱۔
(۳) تبصرۃ الحکام ۸۰/۱، ۸۱۔

قبضہ ہے، کیونکہ یہ اس اجنبی شخص کی جگہ ہو جائے گا جو کسی غائب شخص کے لئے کسی ملکیت کو ثابت کرنا چاہتا ہے، لہذا اس کا دعویٰ سابق فیصلہ کو باطل نہیں کر سکتا[۱]۔

اور شافعیہ دفع خصومت کو ناجائز سمجھتے ہیں البتہ مدعی کی طرف سے گواہ پیش کرنے کے آغاز سے قبل (جائز سمجھتے ہیں)، قفال نے فرمایا: جب مدعی کسی عین پر اپنی ملکیت ہونے پر ایک گواہ پیش کردے پھر تکمیل شہادت سے قبل مدعا علیہ یوں دفاع کرے کہ وہ عین اس کی ملکیت نہیں ہے، بلکہ یہ تو اس کی بیوی کا ہے تو اس کا دفاع مقبول نہ ہوگا، اور مدعی سے تکمیل شہادت کا مطالبہ کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ اگر اس کو اس کے شرائط کے ساتھ مکمل کردے تو دعویٰ کی گئی چیز کا اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، اس کے بعد بیوی کو یہ حق ہوگا کہ اس کے خلاف اسی عین کا دعوی پیش کرے جس کا اس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہے، تو گواہ کی پیشی شروع ہونے کے بعد دفع خصومت کو ظاہر کرنے سے روک دیا جائے گا، کیونکہ اس وقت تک وہ اپنی خاموشی کی وجہ سے کوتاہی کرنے والا شمار ہوگا[۲]۔

اور دفع خصومت میں اصل یہ ہے کہ وہ مدعا علیہ کی جانب سے ہو، خواہ وہ اصل دعوی میں مدعا علیہ ہو یا اس کے دفاع میں، کیونکہ فقہاء کے نزدیک یہ بات ثابت شدہ ہے کہ دفاع بذات خود ایک ایسا دعوی ہے جس میں مدعی مدعا علیہ ہوجاتا ہے، اور دعوائے اصلیہ میں جو مدعا علیہ ہے وہ دفاع میں مدعی ہوجاتا ہے، تو اس مدعی کے لئے جو دفاع میں مدعا علیہ ہوگیا ہے جائز ہے کہ اس دفاع کی تردید کرے جس کا رخ اس کی طرف ہے[۳]۔

لیکن دفع خصومت مدعا علیہ کے علاوہ سے بھی سنا جائے گا جبکہ

(۱) حاشیہ منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۷/۲۳۰۔
(۲) تحفۃ المحتاج ۱۰/۳۰۸، ۳۰۹۔
(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۹۔

بالفرض فیصلہ صادر ہونے کی صورت میں وہ فیصلہ اس غیر کی طرف متعدی ہو، مثلاً کوئی شخص مورث کے خلاف دین کا دعوی کرے اور کسی ایک وارث کے خلاف اس بارے میں مقدمہ کردے اور گواہ کے ذریعہ اس کو ثابت کردے تو اور وارثین کے لئے اس دعوی کو دفع کرنا جائز ہے، کیونکہ ترکہ کی نسبت سے ایک وارث تمام وارثین کی جانب سے فریق قائم مقام ہوجاتا ہے، لہذا فیصلہ اس وارث کی طرف بھی متعدی ہوگا جو مدعا علیہ نہیں ہے اس لئے اس کو دفع خصومت کا حق ہوگا[۱]۔

۶۸ - علاوہ ازیں بصورت دفاع وہ تمام چیزیں جو دعوی کے لئے ضروری ہیں دفع خصومت کے لئے بھی ضروری ہیں، کیونکہ یہ بھی اس کی ایک قسم ہے، تو اگر وہ صحیح ہو تو اس پر وہ آثار مرتب ہوں گے جو دعوی صحیح پر مرتب ہوتے ہیں، لہذا اگر دفاع کرنے والا ثابت کرنے کے شرعی طریقوں کے ذریعہ اپنے دفاع کو ثابت نہ کر سکا اور مدعی سے قسم کا مطالبہ کیا تو مدعی سے قسم لی جائے گی، اگر یہ قسم کھانے سے انکار کرے تو ان لوگوں کی رائے کے مطابق جو نکول کے قائل ہیں (یعنی قسم سے انکار کو فریق ثانی کی بات کا اقرار قرار دیتے ہیں) دفاع ثابت ہو جائے گا، اور دوسرے لوگوں کی رائے کے مطابق دفاع کرنے والے سے تردیدی قسم لی جائے گی، اگر وہ اس طرح کرے تو دفاع ثابت ہو جائے گا اور دعوی ختم ہو جائے گا، اور اگر مدعی قسم کھالے تو اصل دعوی لوٹ آئے گا[۲] پھر حقیقت دفاع پر غور و فکر کیا جائے گا، کبھی تو یہ دعویٰ کردہ چیز کے اقرار کو شامل ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف کسی متعین دین کا دعوی کرے اور مدعا علیہ یہ کہتے ہوئے دفاع کرے کہ مدعی نے مقدار مذکور سے مجھے

(۱) قرۃ عیون الاخیار ۲/۷۵۴، معین الحکام للطرابلسی رص ۱۲۹۔
(۲) قرۃ عیون الاخیار ۲/۶۰۴، کشاف القناع ۴/۲۰۱۔

بری کر دیا ہے، اور وہ بری کیا جانا ثابت نہ کر سکے اور مدعی نے بری نہ کرنے کی قسم کھالی تو مدعی یقیناً اس چیز کا مستحق ہو جائے گا جس کا وہ دعویدار ہے، اس کو کسی دوسری دلیل کا مکلّف نہیں بنایا جائے گا، اس لئے کہ مدعا علیہ نے اپنے دفع خصومت میں اقرار کرلیا ہے کہ وہ اس کے دعوی کئے ہوئے دین کا مدیون تھا، اور (یہاں) اصل اس کے ذمہ کا مشغول ہونا ہے یہاں تک کہ اس کے برعکس ثابت ہو جائے، اور یہ ثابت نہ ہو سکا، لہذا مدعی کے لئے اس مقدار کا فیصلہ کر دیا جائے گا، جس کا وہ مطالبہ کر رہا ہے [(١)] اور بسا اوقات دفاع کرنے والے کا دفاع اس حق کے اقرار کو شامل نہیں ہوتا ہے جس کا دعوی کیا گیا ہے، مثلاً دفع خصومت کی صورت میں جن میں سے بعض کا ماقبل میں تذکرہ آ چکا۔

اس کی مزید تفصیل: ''اقرار''، ''انکار'' اور ''نکول'' کی بحث میں ہے [(٢)]۔

دعوی کی انتہا:

٦٩ - عموماً موضوع دعوی کے متعلق ایسا فیصلہ کر دیئے جانے کے بعد دعوی ختم ہو جاتا ہے جس سے نزاع ختم ہو جاتا ہے، اس طرح کہ اس کے بعد اس کو پھر سے زندہ کرنا مقبول نہیں ہوتا، اور کبھی مقدمہ کو اس کی مقررہ حد تک پہنچنے سے قبل کسی عارض کی وجہ سے ختم کر دیا جاتا ہے۔

بعض فقہاء نے حکم کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ وہ مقدمہ فیصل کرنا ہے [(٣)] اور اس کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس سے قبل صحیح مقدمہ اور صحیح دعوی پیش ہو چکا ہو، اور یہ کہ وہ صیغہ الزام کے ساتھ ہو، اور وہ ایسا واضح ہو کہ جس چیز کا فیصلہ کیا جا رہا ہے، اس کو متعین کر دے، اور اس شخص کی تعیین بھی کر دی جائے جس کے حق میں فیصلہ کیا جا رہا ہے، اور یہ واضح انداز میں ہو، اور اس کے لئے دوسری شرطیں بھی ہیں جو فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہیں، اس کی تفصیل نیز حکم کی قسموں اور اس کے اثر کی تفصیل ''قضا'' کی بحث میں دیکھی جائے۔

اور وہ عوارض جن کی وجہ سے فیصلہ سے پہلے ہی دعوی ختم ہو جاتا ہے، اس کے باوجود کہ فقہاء نے اس کو مکمل شمار نہیں کیا ہے، مگر اس کو ان قواعد واصول سے اخذ کرنا ممکن ہے جن پر فیصلہ کرنے اور دعووں میں غور وفکر کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کا اعتماد ہے، اور ان فقہی فروعات سے بھی جن کو انہوں نے ذکر کیا ہے۔

الف - مدعی کی اس تعریف کی بنا پر کہ مدعی وہ شخص ہے کہ اگر وہ مقدمہ کی پیروی چھوڑ دے تو اس پر جبر نہ کیا جائے دعوی اس طرح ختم ہو جاتا ہے کہ مدعی بالارادہ اس سے دستبردار ہو جائے، ''باجوری'' نے فرمایا کہ مدعی کی چاہت مجلس قضا کے ساتھ مقید نہیں ہوتی، اس کو تو یہ بھی اختیار ہے کہ مدعا علیہ کو ہمیشہ کے لئے مہلت دے دے، بلکہ اس کے لئے رجوع کر لینا اور مقدمہ کو بالکل چھوڑ دینا بھی جائز ہے [(١)]۔

ب - اور دعویٰ کی جو شرطیں اوپر گزر چکی ہیں ان کی بنا پر دعویٰ اس وقت بھی ختم ہو جائے گا جب ایسی چیز لاحق ہو جائے جو ان شرائط میں سے بعض کو معدوم کر دے، مثلاً کوئی مدعی ایسا ہو جائے کہ اس کو دعوی اور خصومت کو باقی رکھنے میں کوئی خاص فائدہ سمجھ میں نہ آتا ہو، اور ماقبل میں گذر چکا ہے کہ صحت دعوی کے لئے دعوی کا مفید ہونا شرط ہے، اور بعض صورتوں میں ایسا پیش آ سکتا ہے، چنانچہ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ بچہ مر جائے جس کی پرورش کا جھگڑا ہو، تو مدعی کا اپنے دعوی پر جمے رہنے میں کوئی فائدہ نہیں، اور ایک صورت یہ ہے کہ وہ شوہر مر جائے جس سے عورت اپنے طلاق کا مطالبہ کر رہی

(١) کشاف القناع ٢٠١/٤، ادب القضاء لابن ابی الدم ق ٢٩ الف۔
(٢) دیکھئے: شرح المجلۃ للأتاسی مادہ: ١٦٣١ (٥/ ٦٤)۔
(٣) کفایۃ الطالب الربانی ٢/ ٢٥٣، کشاف القناع ٢٦٦/٤۔

(١) حاشیۃ الباجوری ٢/ ٤٠١۔

ہے تو (ایسی صورت میں) دعوی پر غور وفکر کو برقرار رکھنے میں کوئی مصلحت نہیں ہے۔

مگر یہاں یہ بات بھی لائق لحاظ ہے کہ دعوی کا اصل مدعی بسااوقات مدعا علیہ کے مقام میں ہو جاتا ہے بشرطیکہ اصل مدعا علیہ دعوائے اصلیہ کا دفاع صحیح طریقہ پر کرتے، اور اس وجہ سے سابقہ قاعدہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مدعا علیہ کی طرف سے دعوی کا صحیح دفعیہ پیش کئے جانے کی صورت میں اصل مدعی کو ترک دعوی کی اجازت نہ دی جائے الا یہ کہ دونوں اس پر رضامند ہو جائیں، اور جب مطلوبہ حق کا مقدمہ موضوع دعوی کے متعلق فیصلہ کئے جانے سے قبل ہی ختم ہو جائے تو دعوی بھی ختم ہو جائے گا، مثلاً دعوی کئے ہوئے حق کے متعلق فریقین آپس میں مصالحت کر لیں۔

دعوۃ

تعریف:

۱- دعوۃ "دعا" کا مصدر ہے، جب آپ زید کو پکاریں تو کہیں گے: "دعوت زیدا دعاء و دعوۃ"۔

اور بسااوقات "مرۃ" یعنی ایک دفعہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ"[1] (پھر جب وہ تمہیں پکار کر زمین سے بلائے گا، تو تم یکبارگی نکل پڑو گے) یعنی تم کو ایک بار پکارا۔

اور لغت کے اعتبار سے "دعوۃ" چند معانی میں استعمال ہوتا ہے:

الف- "النداء" یعنی پکارنا، چنانچہ جب آپ کسی کو بلائیں گے تو کہیں گے "دعوت فلانا" اور مطلق "دعا" کا اصل معنی یہی ہے، خواہ اعلیٰ سے ادنی کی طرف کیوں نہ ہو، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ"[2] (یہ اس روز ہوگا جب (اللہ) تمہیں پکارے گا سو تم اس کی حمد کرتے ہوئے مکمل تعمیل کرو گے)۔

ب- ادنی کا اعلی سے طلب کرنا، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ"[3] (دعا کرنے

(۱) سورۂ روم/ ۲۵۔
(۲) سورۂ إسراء/ ۵۲۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۸۶۔

والے کی دعا قبول کرتا ہوں جب وہ مجھ سے دعا کرتا ہے)، اور اس معنی میں ''دعوۃ'' کے مقابلہ میں لفظ ''دعاء'' کا استعمال زیادہ ہوا ہے، اور اسی کے مثل ''دعویٰ'' ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ''وَآخِرُ دَعْوٰهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ'' [۱] (اور ان کی آخری بات ہوگی کہ ساری تعریف سارے جہانوں کے پروردگار اللہ کے لئے ہے) میں یعنی ان کی آخری پکار کبھی کبھی دعوت طلب حضوری کے لئے خاص ہوتی ہے، جیسے آپ کہیں: ''دعوت فلانا'' یعنی میں نے ان سے کہا کہ تشریف لائیے۔

ج- اور دین یا مذہب کو بھی دعوت کہتے ہیں، خواہ حق ہو یا باطل، اور یہ نام اس لئے رکھا گیا ہے کہ صاحب دین اس کی طرف بلاتا ہے، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ''لَهٗ دَعْوَةُ الْحَقِّ'' ہے [۲] (اسی کے لئے خاص ہے سچا پکارنا)۔

د- ''دعوۃ'' وہ کھانا پینا ہے جس کے لئے آپ بلائیں، اور لحیانی نے اس کو دعوت ولیمہ کے ساتھ خاص فرمایا ہے یعنی شادی کا کھانا۔

ھ- اور ''دعوۃ'' قسم کے معنی میں بھی آتا ہے، یعنی اس لئے کہ وہ اس کے ذریعہ بدلہ لینے کا دعویٰ کرتا ہے۔

و- اور ''دعوۃ'' نسب کے معنی میں بھی آتا ہے آپ کہیں گے: ''فلان يدعى لفلان''، یعنی فلاں شخص فلاں کی طرف منسوب ہے، یعنی وہ اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ'' [۳] (انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو کہ یہی اللہ کے نزدیک راستی کی بات ہے)، اور وہ شخص جو اپنے باپ کے علاوہ کی طرف منسوب ہو اس کو ''الدعی'' کہا جاتا ہے، اور نسب کے لئے بیشتر

(۱) سورۂ یونس/ ۱۰۔
(۲) سورۂ رعد/ ۱۴۔
(۳) سورۂ أحزاب/ ۵۔

اہل عرب ''الدعوۃ'' بولتے ہیں، اور ابن شمیل نے فرمایا کہ ''الدعوۃ'' دال کے کسرہ کے ساتھ نسب میں اور دال کے فتحہ کے ساتھ کھانے کے لئے استعمال ہوتا ہے، عدی بن الرباب اس کے برعکس استعمال کرتے ہیں، یعنی نسب میں دال کے فتحہ کے ساتھ اور کھانے میں دال کے کسرہ کے ساتھ، اور ابن عابدین نے نقل کیا ہے: ''الدعوۃ'' دال کے ضمہ کے ساتھ دارالحرب کے لئے استعمال ہوتا ہے [۱]۔

ز- اور ''دعوۃ'' اذان یا اقامت کے لئے بھی آتا ہے، اور حدیث میں ہے: ''الخلافة في قريش، والحكم في الأنصار، والدعوة في الحبشة'' [۲] (خلافت قریش کے لئے، فیصلہ کرنا انصار کے لئے اور دعوۃ حبشہ والوں کے لئے ہے)، حضرت بلال کی فضیلت بیان کرنے کے لئے اذان کو حبشہ والوں کے لئے مختص فرمایا، اور یہ لفظ اذان کے لئے اس لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ وہ نماز کی دعوت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اذان کا جواب دینے والا کہتا ہے: ''اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة......الخ'' [۳]۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں ''دعوۃ'' ان معانی مذکورہ سے الگ نہیں ہے:

۲- اور اس اصطلاح کی بحث کو ہم مندرجہ ذیل معانی میں محصور کریں گے:

(۱) لسان العرب، مختار الصحاح، ابن عابدین ۳/ ۲۲۳۔
(۲) حدیث: ''الخلافة في قريش، والحكم في الأنصار، والدعوة في الحبشة'' کی روایت احمد نے اپنی مسند (۴/ ۱۸۵ طبع المیمنیہ) میں حضرت عتبہ بن عبدؓ سے کی ہے، ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں جیسا کہ مجمع الزوائد (۴/ ۱۹۲ طبع القدسی) میں ہے۔
(۳) حدیث: ''اللهم رب هذه الدعوة التامة، والصلاة القائمة...... '' کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۹۴ طبع السلفیہ) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

الف-"الدعوة" ایک معنی یہ کہ دین میں شامل ہونے اور اس کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کا مطالبہ ہو۔

ب-"الدعوة" پکارنے اور داعی کے پاس آنے کا مطالبہ کرنے کے معنی ہیں۔

بہرحال ''دعوت'' جو ''دعا'' کے معنی میں ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف اس لئے متوجہ ہونا کہ وہ دعا کرنے والے کے سوال کو پورا فرمادے، اور اس کی ضرورت پوری فرمادے، تو اس کے احکام دعا کی بحث میں دیکھے جائیں۔

اور وہ دعوت جو نسب کے معنی میں ہے اس کے احکام نسب کی بحث میں ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی بحث:

وہ دعوت جو دین یا مذہب یا ان دونوں میں داخل ہونے کے معنی میں ہے:

۳- بہرحال دوسرے معنی کے اعتبار سے اس کا لغوی ماخذ واضح ہے، اس لئے کہ داعی دوسرے سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اس کے دین میں اس کی پیروی کرے، اور طلب کرنا دعوت ہے۔

اور ''دعوۃ'' کا بذات خود دین یا مذہب پر اطلاق اس لئے کہ صاحب دین اسی کی طرف بلاتا ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا فرمان: ''**لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ**''[1] (اسی کے لئے خاص ہے سچا پکارنا) ہے، اور زجاج نے فرمایا کہ تفسیر میں آیا ہے کہ "**دعوة الحق**" **لاإله إلاالله** کی گواہی دینا ہے، یعنی یہ اس لئے کہ ملت کافرہ کے ماننے والوں کو اسی کی طرف بلایا جاتا ہے، اور نبی ﷺ کے اس خط میں جو ہرقل کی طرف بھیجا گیا تھا یہ تھا: "**إني أدعوك بدعاية الإسلام**" (میں تمہیں مذہب اسلام کی طرف بلاتا ہوں)، اور ایک روایت میں "**داعية الإسلام**" ہے[1] ابن منظور نے کہا ہے: یعنی اسلام کی دعوت۔

اور باطل دین و مذہب کے لئے بھی دعوت کا لفظ بولا جاتا ہے، مثلاً جھوٹی نبوت کا دعوی کرنے والوں کی دعوتیں، اور بدعتی اور فاسد مذہب والوں پر بھی اطلاق ہوتا ہے، مثلاً باطنیہ کی دعوتیں جنہوں نے اس اصطلاح اور اس کے مشتقات کا استعمال کثرت سے کیا ہے، مگر جب لفظ "**دعوة**" فقہاء کے کلام میں بولا جائے تو اس سے مراد حق کی دعوت ہوگی، جو اسلامی دعوت ہے، مثلاً ''ابواب الجہاد'' میں فقہاء کا قول کہ ہم لوگوں کے لئے حلال نہیں کہ ہم ان لوگوں سے قتال کریں جنہیں اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

۴-الف: امر بالمعروف و نہی عن المنکر (اچھائی کا حکم دینا اور برائی سے روکنا):

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر دعوت کے مقابلہ میں دلالت کے اعتبار سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ دعوت الی اللہ (اللہ کی طرف بلانا) اس بڑی بھلائی کی دعوت دینا ہے، جو ایمان اور تقویٰ ہے، اور اس بڑی برائی سے روکنا ہے جو اللہ کا انکار کرنا، اس کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا اور اس کی نافرمانی کرنا ہے۔

اور دعوت کا مقصد لوگوں کو مطمئن کرنا اور دعوت دیئے گئے لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرنا ہے، تاکہ جس حال پر وہ ہے یعنی اعراض

---

(۱) سورۂ رعد ر ۱۴۔

(۱) حدیث: "إني أدعوك بدعاية الإسلام" کی روایت بخاری (الفتح ۱ / ۳۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳ / ۱۳۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور دوسری حدیث: یعنی ''داعیۃ الاسلام'' کی روایت مسلم (۳ / ۱۳۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور دونوں روایتیں ابوسفیان سے مروی ہیں۔

(۲) الدر المختار ۳ / ۲۲۳، دیکھئے: اصطلاح ''تبییت''۔

اور عناد ودشمنی اس کو چھوڑ کر وہ اللہ کی طرف متوجہ ہوجائے اور فرمانبرداری کی طرف آجائے، اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کبھی مقصد تو یہی ہوتا ہے اور کبھی صرف بھلائی کا وجود اور برائی کا ازالہ مقصد ہوتا ہے، خواہ رضامندی اور متابعت سے حاصل ہو یا ان دونوں کے بغیر۔

اس بنیاد پر دعوت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے زیادہ خاص ہے۔

ب- جہاد:

۵- اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے قتال کرنا جہاد ہے، اور یہ بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قبیل سے ہے، اور جہاد ایک عمل ہے، جہاد دعوت نہیں بلکہ دعوت تو کافر وغیرہ سے ایمان اور اتباع کا مطالبہ ہے، اور قتال سے قبل دعوت دینا واجب ہے، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

ج- وعظ:

۶- وعظ اور عظۃ، نصیحت کرنا اور انجام کار کو یاد دلانا ہے، ابن سیدہ نے فرمایا: وہ انسان کو ثواب اور عقاب کے ذریعہ نصیحت کرنا ہے جس سے اس کا دل نرم پڑ جائے [۱]، وعظ دعوت سے زیادہ خاص ہے، اس لئے کہ دعوت تو جنگ وجدال مباحثہ، شبہات کو دور کرنے اور دین کو صرف پہنچا دینے کے ذریعہ بھی ہوتی ہے۔

دعوت کا حکم:

۷- اللہ تعالیٰ کی طرف بلانا فرض لازم ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أُدْعُ إِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ" [۱] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلایئے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے)، اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْ أَدْعُوْ إِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ" [۲] (آپ کہہ دیجئے کہ میرا طریقہ یہی ہے میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں دلیل پر قائم ہوں میں (بھی) اور میرے پیرو بھی)، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" [۳] (اور ضرور ہے کہ تم میں سے ایک ایسی جماعت ہو جو نیکی کی طرف بلایا کرے اور بھلائی کا حکم دیا کرے اور بدی سے روکا کرے اور پورے کامیاب یہی تو ہیں)۔

اور دعوت الی اللہ کے واجب ہونے میں اختلاف ہے کہ کیا یہ واجب عینی ہے یا واجب کفائی [۴]۔

اور اس کی تفصیل "امر بالمعروف" کی بحث میں مذکور ہے:

دعوت الی اللہ کی فضیلت:

۸- دعوت الی اللہ کی فضیلت چند وجوہ سے ظاہر ہوتی ہے:

۹- اول: دعوت الی اللہ کے کام کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لی ہے، چنانچہ رسولوں کو بھیجا، ان کے ساتھ کتابیں نازل فرمائی، اور ان کو معجزات کے ذریعہ تقویت دی، تقویٰ کا حکم دیا، اور لوگوں کو صرف اپنی عبادت کا حکم دیا، اس میں کوئی اس کا شریک نہیں، اسی طرح اس نے اپنی مخلوقات میں اس بات پر دلیلیں قائم کیں کہ وہی رب اور پیدا کرنے والا ہے جو عبادت کے لائق ہے، اور اپنی کتابوں میں ایسی دلیلیں بیان

---

(۱) لسان العرب۔

(۱) سورۂ نحل/ ۱۲۵۔
(۲) سورۂ یوسف/ ۱۰۸۔
(۳) سورۂ آل عمران/ ۱۰۴۔
(۴) تفسیر ابن کثیر ۲/ ۱۰۹، سورۂ مائدہ/ ۱۰۵۔

فرمائیں جن سے اس کی الوہیت اور خالقیت ثابت ہوتی ہے، پھر خوش خبری دی، خوف دلایا اور شفقت کے ساتھ انجام سے ڈرایا اور فرمایا: "وَاللّٰهُ يَدْعُوْ إِلٰى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ"(۱) (اور اللہ سلامتی کے گھر کی طرف بلاتا ہے اور جس کو چاہتا ہے راہ راست پر چلا دیتا ہے)۔

نیز دعوت کی ذمہ داری اس کے رسولوں نے لی ہے، ان سب پر صلوٰۃ وسلام ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اس کا مکلّف بنایا ہے، اس لئے رسالت کا خلاصہ ہی دعوت الی اللہ ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ أُمَّةٍ رَسُوْلاً أَنِ اعْبُدُوْا اللّٰهَ وَاجْتَنِبُوْا الطَّاغُوْتَ"(۲) (اور یقیناً ہم نے ہر امت میں ایک پیامبر بھیجا ہے کہ اللہ کی عبادت کرو اور طاغوت سے بچو)، اور فرمایا: "رُسُلاً مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ"(۳) (اور پیمبروں کو (ہم نے بھیجا) خوش خبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بنا کر) تاکہ لوگوں کو پیمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے سامنے عذر باقی نہ رہے)۔

اور آخری رسول محمد رسول اللہ ﷺ کو مبعوث فرما کر اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے رسالت کی ذمہ داریاں متعین کر دی، انہی میں سے ایک دعوت الی اللہ ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "يٰأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا، وَّدَاعِيًا إِلَى اللّٰهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُّنِيْراً"(۴) (اے نبی بیشک ہم نے آپ کو بھیجا ہے، بطور گواہ اور بشارت دینے والے اور ڈرانے والے اور اللہ کی طرف اس کی اجازت سے بلانے والا بنا کر اور روشن کرنے والا سورج بنا کر)۔

(۱) سورۂ یونس/۲۵۔
(۲) سورۂ نحل/۳۶۔
(۳) سورۂ نساء/۱۶۵۔
(۴) سورۂ أحزاب/۴۵۔

تو اب داعی کا فریضہ شرافت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے، کیونکہ دعوت دینا اللہ کی دعوت کو لوگوں تک پہنچانا، رسولوں کے مشن کو جاری رکھنا اور رسولوں کے راستے پر چلنا ہے، جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اشارہ کرتا ہے: "قُلْ هٰذِهِ سَبِيْلِيْ أَدْعُوْ إِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ"(۱) (آپ کہہ دیجئے کہ میرا طریقہ یہی ہے میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں دلیل پر قائم ہوں میں (بھی) اور میرے پیرو بھی)۔

اور اللہ تعالیٰ نے یہ بتلایا کہ اللہ کے بندوں کی ایک دعا یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں: "وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ إِمَامًا"(۲) (ہم کو پرہیزگاروں کا سردار بنا دے) حضرت قتادہؓ نے فرمایا: یعنی خیر کے کاموں کا قائد، اور ہدایت کا ایسا داعی بنا کہ خیر میں ہماری اتباع کی جائے(۳)۔

۱۰-دوم: جس کی طرف اللہ تعالیٰ کا فرمان اشارہ کرتا ہے: "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللّٰهِ وَعَمِلَ صَالِحًا......"(۴) (اور اس سے بہتر بات کس کی ہوگی جو (دوسروں) کو اللہ کی طرف بلائے (اور خود) نیک عمل کرے)، اس لئے کہ یہ قول واضح کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دینا اور جو اس کے ملحقات ہیں وہ بہترین بات ہے، اور مرتبے کے لحاظ سے بہت بلند ہے، اور یہ افضلیت محض اس کے مقاصد کی بلندی اور اس کے اثر کی عظمت کی وجہ سے ہے۔

۱۱-سوم: وہ ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اشارہ کرتا ہے: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ......"(۵) (تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے، تم بھلائی کا حکم دیتے ہو)، اور اس کا یہ فرمان: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ

(۱) سورۂ یوسف/۱۰۸۔
(۲) سورۂ فرقان/۷۴۔
(۳) فتح الباری ۱۳/۲۵۱ القاہرہ المطبعۃ السّلفیہ ۱۳۷۱ھ۔
(۴) سورۂ فصلت/۳۳۔
(۵) سورۂ آل عمران/۱۱۰۔

يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ" (اور ضرور ہے کہ تم میں ایک ایسی جماعت رہے جو نیکی کی طرف بلایا کرے) یہاں تک "وَاُوْلٰئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ"[1] (اور پورے کامیاب یہی تو ہیں) تو یہ آیت یہ واضح کرتی ہے کہ یہ امت دوسری امتوں سے افضل ہے، اور افضلیت کی وجہ یہ ہے کہ یہ امت لوگوں کو دعوت دیتی ہے، یہ ان کے ایمان اور بھلائی کی طرف سبقت کرنے اور برائی سے رکنے کا سبب بنتی ہے۔

اور دوسری آیت نے بھلائی کا حکم کرنے اور برائی سے روکنے والے داعیوں کے لئے کامیابی کو خاص کر دیا ہے۔

۱۲ - چہارم: یہ ہے جس کی طرف نبی ﷺ کا ارشاد اشارہ کرتا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لاينقص ذلك من أجورهم شيء**"[2] (جس شخص نے ہدایت کی دعوت دی، تو اس کے لئے ان تمام لوگوں کے اجر کے برابر اجر ملے گا جو اس کی اتباع کریں اور یہ ان کے اجر سے کچھ کمی نہیں کرے گا)، اس میں داعیوں کے ثواب بڑھ جانے کا بیان ہے، جبکہ ان کی دعوت سے لوگ راہ یاب ہو جائیں، خواہ وہ لوگ کم ہوں یا زیادہ، اور نبی ﷺ نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے فرمایا جس وقت خیبر کے دن جھنڈا ان کے حوالہ کیا: "**انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم ثم ادعهم إلى الإسلام فوالله لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من أن يكون لك حمر النعم**"[3] (کہ وقار کے ساتھ جاؤ، یہاں تک تم ان کے درمیان پہنچ جاؤ تو انہیں اسلام کی دعوت دو، کیونکہ بخدا اللہ تعالیٰ تیرے ذریعہ ہدایت دے دے کسی ایک آدمی کو تو یہ بہتر ہے تیرے لئے سرخ اونٹوں سے)۔

(۱) سورۂ آل عمران / ۱۰۴۔
(۲) حدیث: "من دعا إلى هدى كان له من الأجر......" کی روایت مسلم (۴ / ۲۰۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔
(۳) حدیث: "انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم" کی روایت مسلم (۴ / ۱۸۷۲ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

دعوت کے مقاصد اور اس کے مشروع ہونے کی حکمت:

۱۳ - دعوت کے مشروع ہونے کا مقصد بلند مقاصد کا حصول ہے، اس میں سے چند یہ ہیں:

۱ - انسان کو اس کی دنیاوی زندگی میں بلند ترین حق کی طرف رہنمائی کرنا، کیونکہ دعوت کے بغیر انسان کے لئے اپنے رب کی معرفت ممکن نہیں، اور وہ تخلیق کی بنیاد اور اس کے اغراض ومقاصد اور اس کے انجام نیز اس کائنات میں انسان کے مقام سے متعلق حیران و پریشان رہ جائے گا، لہذا ان پر گمراہیوں اور اوہام کا غلبہ ہو جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ بِاِذْنِ رَبِّهِمْ اِلٰى صِرَاطِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ"[1] (یہ کتاب جسے ہم نے آپ پر اتارا ہے تاکہ آپ لوگوں کو تاریکیوں سے روشنی کی طرف نکال لائیں ان کے پروردگار کے حکم سے یعنی (خدائے) غالب وستودہ صفات کی راہ کی طرف)۔

قرطبی نے فرمایا: "لتخرج الناس" یعنی تاکہ نکالیں آپ لوگوں کو "کتاب" یعنی قرآن کے ذریعہ یعنی اپنی دعوت الی اللہ کے ذریعہ کفر اور گمراہیوں کی تاریکی سے ایمان اور علم کی روشنی کی جانب نکالیں، اللہ کی توفیق اور ان کے ساتھ اس کی مہربانی سے، اور اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کی گئی ہے، کیونکہ وہی دعوت دینے والے، ڈرانے والے اور عزیز وحمید کی طرف رہنمائی کرنے والے ہیں[2]۔

(۱) سورۂ ابراہیم / ۱۔
(۲) القرطبی ۹ / ۳۳۸، روح المعانی ۱ / ۱۰۵، ۱۰۸، اور تفسیر ابن کثیر ۱ / ۶۹، ۷۱۔

۲- انسان کو تباہی و بربادی کے اسباب سے بچانا ہے، اس لئے کہ انسان جب اپنی زندگی میں محض اپنی عقل اپنی خواہشات اور اپنی طبیعتوں سے چلے گا تو وہ اپنے لئے نقصان دہ اشیاء سے بچ نہیں سکے گا، اور عموماً یہ اس کے فساد کا ذریعہ بنے گا، اور خداوندی شریعتیں حلال وحرام کو اور ان قواعد کو بیان کرتی ہیں جو اپنے اتباع کرنے والے کے لئے نیک بختی، بھلائی اور امور دینیہ پر استقامت کے ضامن ہوں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "یا أَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا اسْتَجِیْبُوْا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ إِذَا دَعَاکُمْ لِمَایُحْیِیْکُمْ"[1] (اے ایمان والو اللہ اور رسول کو لبیک کہو جب کہ وہ (یعنی رسول) تم کو تمہاری زندگی بخش چیز کی طرف بلائیں)۔ یعنی تمہارے دین کو زندہ کرتا ہے اور تمہیں تعلیم دیتا ہے، یا تمہیں ایسی چیز کی طرف بلاتا ہے جس سے تمہارے دل زندہ ہوجائیں اور تم تنہا اللہ کو ماننے لگو، یہ زندہ کرنا بہ طریق استعارہ ہے، کیونکہ یہ کفر اور جہالت کی موت سے زندہ کرنا ہے۔ اور مجاہد اور جمہور نے فرمایا: قبول کرو فرمابرداری کو اور اس چیز کو جس کو قرآن شامل ہے، اسی میں دائمی زندگی اور ہمیشہ کی نعمت ہے[2]۔

۳- مقصد تخلیق کو بروئے کار لانا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا کو پیدا کیا اور لوگوں کے لئے اس کو بچھادیا، تاکہ وہ اس میں اللہ کی عبادت کریں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَمَاخَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّالِیَعْبُدُوْنَ"[3] (میں نے تو جنات اور انسان کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا ہے کہ وہ میری عبادت کیا کریں)۔

حضرت علیؓ نے فرمایا: "وماخلقت الجن الخ" اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے انسان اور جنات کو صرف اس لئے بھیجا ہے تاکہ میں

(۱) سورۂ أنفال / ۲۴۔
(۲) تفسیر القرطبی ۷ / ۳۸۹۔
(۳) سورۂ ذاریات / ۵۶، دیکھئے: القرطبی ۱۷ / ۵۵۔

ان کو عبادت کا حکم دوں، اور مجاہد نے فرمایا: تاکہ وہ مجھ کو پہنچانیں، ثعلبی نے فرمایا: اور یہ اچھا قول ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ اگر ان کو پیدا نہ کرتا تو وہ اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت کو نہ جانتا، اور یہ بغیر دعوت کے متحقق نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس کے ذریعہ مخلوق کو وہ طریقے معلوم ہوجاتے ہیں جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ عبادت کرانا چاہتا ہے، اس لئے کہ عقل ان کو معلوم نہیں کرسکتی جب تک کہ جاننے والوں کی طرف سے اس کی تبلیغ نہ کی جائے۔

۴- بندوں پر اللہ تعالیٰ کی حجت قائم کرنا ہے، اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ کا دین اور اس کی شریعت ان کو پہنچ چکی ہے، لہذا اگر اللہ تعالیٰ ان کو عذاب دے تو عذاب دیا جانا ظلم نہ ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "رُسُلاًمُّبَشِّرِیْنَ وَمُنْذِرِیْنَ لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَی اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ"[1] (اور پیمبروں کو (ہم نے بھیجا) خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بناکر) تاکہ لوگوں کو پیمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے سامنے عذر نہ باقی رہ جائے)۔

۵- اس ہدایت ومہربانی کو ثابت کرنا ہے جو رسولوں کے بھیجنے اور کتابوں کے نازل کرنے کا مقصد ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ سے فرمایا: "وَمَا أَرْسَلْنَاکَ إِلَّارَحْمَةً لِّلْعَالَمِیْنَ"[2] (اور ہم نے آپ کو دنیا جہاں پر (اپنی) رحمت ہی کے لئے بھیجا ہے) اور اپنی کتاب کے متعلق فرمایا: "هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ"[3] (ہدایت ہے (اللہ سے) ڈر رکھنے والوں کے لئے) اور فرمایا: "وَإِنَّهُ لَهُدًی وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ"[4] (اور بیشک وہ ایمان والوں کے حق میں ہدایت ورحمت ہے) تو دعوت ہی ان لوگوں کو باخبر کرنے کا ذریعہ ہے جو

(۱) سورۂ نساء / ۱۶۵۔
(۲) سورۂ الانبیاء / ۱۰۷۔
(۳) سورۂ بقرہ / ۲۔
(۴) سورۂ نمل / ۷۷۔

رسول اور کتاب کی حقیقت کو نہیں جانتے اور اس چیز کی حقیقت سے ناواقف ہیں، جو ان دونوں کے ساتھ آئی ہے، تاکہ رحمت و ہدایت اس حد تک عام ہو جتنی اللہ کی مشیئت ہو۔

۶- اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھنے والے لوگوں کی تعداد زیادہ کرنا، اور اسلام و مسلمانوں کو غالب کرنا ہے۔

۷- ماقبل میں جو گذرا ہے وہ غیر مسلموں کو دعوت دینے کے مقاصد ہیں اور مسلمانوں کے درمیان دعوت کا مقصد غافلوں اور نافرمانوں کو نصیحت کرنا، دین سے منحرف لوگوں کو صراط مستقیم کی طرف لوٹانا، اسلامی معاشرہ سے خرابیوں کو کم کرنا، ان اعتراضوں کا جواب دینا جسے دشمنان دین پھیلاتے ہیں، اور ایسے افراد کو زیادہ کرنا ہے جو علم دین کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے والے ہوں، تاکہ مومن کامل بن کر زندگی گذاریں، اور خود دعوت دینے والے عزت وقوت اور امن وسلامتی کی حالت میں رہیں بخلاف اس کے کہ جب برائی اور برائی کرنے والے زیادہ ہو جائیں گے، تو یہ چیز اہل ایمان کو کمزور کرنے اور اپنی قوموں کے درمیان ان کو ذلیل کرنے کا ذریعہ بنے گی، اور جب برائی اور برائی کرنے والے زیادہ ہو جائیں گے یہاں تک کہ وہ غالب آجائیں گے تو یہ فتنے اور عذاب کا سبب بن جائے گا، جس سے بسااوقات مومن اپنے آپ کو نہ بچا سکیں گے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَآصَّةً"[1] (اور ڈرتے رہو اس وبال سے جو (خاص) انہیں لوگوں پر واقع نہ ہوگا جو تم میں سے ظلم کے مرتکب ہوئے ہیں)۔

باطل کی طرف دعوت:

۱۴- اسلام نے باطل کی طرف دعوت دینے کو حرام قرار دیا ہے، اور باطل کی دعوت دینے پر صریح آیات اور صحیح احادیث کے ذریعہ سخت نکیر کی ہے، جیسا کہ قرآن وسنت نے باطل کی طرف دعوت دینے والے کی مدد کرنے اور ان کو ڈھیل دینے سے ڈرایا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس بات سے ڈرایا ہے کہ شیطانِ جن انسان کو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی طرف دعوت دیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قیامت کے دن گمراہوں اور ان نافرمانوں سے جن کو انہوں نے گمراہ کیا تھا جو ان کی گفتگو ہوگی اس سے ہمیں خبردار فرمایا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْاَمْرُ اِنَّ اللّٰهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُّكُمْ فَاَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطٰنٍ اِلَّا اَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِيْ فَلَا تَلُوْمُوْنِيْ وَلُوْمُوْا اَنْفُسَكُمْ مَآ اَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا اَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ اِنِّيْ كَفَرْتُ بِمَا اَشْرَكْتُمُوْنِ مِنْ قَبْلُ اِنَّ الظّٰلِمِيْنَ لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ"[1] (جب (سب) فیصلہ ہو چکے ہوں گے شیطان کہے گا کہ اللہ نے تم سے (جو) وعدہ کیا تھا (وہ) سچا وعدہ (تھا) اور میں نے بھی تم سے وعدہ کیا تھا سو میں نے تم سے وعدہ خلافی کی اور میرا تم پر کچھ زور تو تھا نہیں، البتہ میں نے تمہیں بلایا اور تم نے میرا کہا مان لیا، سو تم ملامت مجھ پر نہ کرو، ملامت اپنے آپ کو کرو (آج) نہ میں تمہارا فریادرس اور نہ تم میرے فریادرس، میں خود بیزار ہوں اس سے کہ تم اس کے قبل مجھے شریک (خدائی) قرار دیتے تھے یقیناً ظالموں ہی کے حق میں تو دردناک عذاب ہے) اسی طرح انسانوں میں کے شیطانوں سے وہ لوگ کہیں گے جن کو دعوت دی گئی جو ان شیاطین کے سبب گمراہ ہوگئے: "بَلْ مَكْرُ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ اِذْ تَأْمُرُوْنَنَآ اَنْ نَّكْفُرَ بِاللّٰهِ وَنَجْعَلَ لَهٗ اَنْدَادًا"[2] (بلکہ تمہاری ہی رات دن کی تدبیروں نے

(۱) سورۂ أنفال/ ۲۵۔

(۱) سورۂ ابراہیم/ ۲۲۔

(۲) سورۂ سبا/ ۳۳۔

(روکا تھا) جب کہ تم ہمیں آمادہ کرتے رہتے تھے کہ ہم اللہ سے کفر اختیار کریں اور اس کے لئے شریک قرار دیں) اور ان لوگوں کے انجام سے ڈرایا سے جو باطل کی طرف دعوت دینے والے اور جو ان کی اتباع کرنے والے تھے، چنانچہ فرعون اور اس کے خاندان والوں کے متعلق فرمایا: "وَجَعَلْنَا هُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ"[۱] (اور ہم نے انہیں (ایسا) پیشوا بنادیا تھا جو (لوگوں کو) دوزخ کی طرف بلاتے رہے)۔

اور قرآن کریم نے یہ بتادیا کہ باطل کی طرف دعوت دینے والا اپنے گناہوں کے ساتھ ان لوگوں کے گناہ بھی اٹھائے گا جو اس کی دعوت کی وجہ سے گمراہ ہوئے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "لِيَحْمِلُوْا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَّوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِيْنَ يُضِلُّوْنَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ"[۲] (نتیجہ یہ ہے کہ قیامت کے دن یہ (اپنے گناہوں کا بھی) پورا بوجھ اٹھائیں گے اور ان لوگوں کے بھی (گناہوں کا) بوجھ جنہیں یہ بغیر علم سے کام لئے گمراہ کررہے ہیں) ابن کثیر نے فرمایا: ایسے داعیوں پر خود ان کی گمراہی کا گناہ ہوگا اور دوسرا گناہ بھی، ان کے دوسروں کو گمراہ کرنے کی وجہ سے ہوگا، مگر ان لوگوں کے گناہوں میں کچھ کمی نہ کی جائے گی، اور یہ اللہ تعالیٰ کا انصاف ہے[۳]۔

اور نبی ﷺ نے فرمایا: "من دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لاينقص ذلك من آثامهم شئ"[۴] (جس نے گمراہی کی دعوت دی تو اس پر ان لوگوں کے گناہ کے مثل گناہ ہوگا جنہوں نے اس کی اتباع کی، اس حال میں کہ ان کے گناہوں میں کچھ بھی کمی نہیں کی جائے گی)، اور "صحیحین" میں حذیفہ بن الیمان کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے کہا اے اللہ کے رسول ہم جہالت اور برائی میں تھے تو اللہ تعالیٰ نے ہمارے پاس یہ خیر بھیجا، تو کیا اس خیر کے بعد بھی کوئی شر ہوگا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں! پھر اس شر کو بیان فرمایا چنانچہ ارشاد فرمایا: وہ لوگ جہنم کے دروازے کی طرف دعوت دینے والے ہوں گے، جو ان کی بات کو مانے گا اس کو اس میں ڈال دیں گے، حذیفہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! ان کی صفت ہمیں بتا دیجئے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا"[۱] (وہ ہمارے ہی جیسے ہوں گے اور ہماری ہی زبان میں گفتگو کریں گے) "الحدیث" اور یہ تمام آیات و روایات مسلمانوں پر واجب کرتی ہیں کہ وہ باطل کی طرف دعوت دینے اور اس دعوت کے حاملین میں ہونے سے بچیں۔

جس چیز کی دعوت دی جائے اس کا بیان:

۱۵- وہ کافر جس کو دعوت نہ پہنچی ہو اولاً اس کو اللہ کے وجود، اللہ کی وحدانیت پر ایمان لانے، اللہ کی کتاب کی تصدیق، اللہ کے رسول اور اللہ کی نازل کی ہوئی تمام کتابوں، اور اس کے تمام رسولوں اور آخرت کے دن پر ایمان لانے کی، اور اللہ کے اوامر ونواہی کی اتباع، اور اس کے رسول ﷺ جو لے کر تشریف لائے اس کی اتباع، اللہ اور اس کے رسول کی تعظیم کرنے، اور اسلام کے تمام فرائض وواجبات کی پابندی کرنے، تمام محرمات کو ترک کرنے، مستحب اعمال اور اچھے اخلاق کی طرف متوجہ ہونے، نفاق وریاکاری کی آلودگیوں سے نفس

(۱) سورۂ قصص/۴۱۔
(۲) سورۂ نحل/۲۵۔
(۳) تفسیر ابن کثیر ۲/۱۸۹۔
(۴) حدیث: "من دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم ......" کی روایت مسلم (۴/۲۰۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث حذیفہ بن الیمان کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۴۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کو پاک کرنے، مکروہات شرع کو چھوڑنے اور قرآن اور احکام اسلام کو سیکھنے کی دعوت دی جائے گی۔

١٦- اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو "صحیحین" میں ابن عباسؓ سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے جب معاذ بن جبلؓ کو یمن کی طرف روانہ فرمایا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إنک تقدم علی قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ماتدعوهم إليه عبادة الله عزوجل" (یقیناً تم اہل کتاب لوگوں کے پاس جارہے ہو تو سب سے پہلی وہ چیز جس کی طرف تم لوگوں کو دعوت دو گے وہ اللہ عزوجل کی عبادت ہونی چاہئے)، اور ایک روایت میں اس طرح ہے: "فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإذا عرفوا الله فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا ذلک" (کہ تم دعوت دو ان کو اس بات کی کہ وہ گواہی دیں کہ بے شک اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور یہ کہ بے شک میں اللہ کا رسول ہوں، جب وہ اللہ کو پہچان جائیں تو انہیں یہ بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ایک دن اور ایک رات میں ان پر پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں، جب وہ اس کو کرلیں) اور ایک روایت میں ہے: "فإن أطاعوا بذلک فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم زكاة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم فإذا أطاعوا بها، فخذ منهم، وتوق كرائم أموالهم"[1] (کہ اگر وہ اس کو مان لیں تو انہیں یہ بتاؤ کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض فرمائی ہے جو ان کے مال داروں سے لے کر ان کے غریبوں پر تقسیم کردی جائے گی، جب وہ اس کو مان لیں تو تم ان سے زکوٰۃ لے لو، اور ان کے عمدہ اموال سے بچو)، ابن حجر نے فرمایا: شہادتین سے آغاز فرمایا، کیونکہ وہ دونوں دین کی بنیاد ہیں جن کے بغیر کوئی عمل صحیح نہیں ہوسکتا، پس جو ان میں موحد نہ ہو متعین طور پر شہادتین میں سے ہر ایک کا مطالبہ اس سے ہوگا، اور جو شخص موحد ہو تو اس سے اقرار وتوحید کے درمیان جمع کرنے کا مطالبہ ہوگا، پھر فرمایا: پھر درجہ بدرجہ اہم چیز سے آغاز فرمایا:" اور مخاطبت کا یہ نرم انداز ہے کیونکہ اگر ایک ہی دفعہ میں سب کا مطالبہ کردیا جائے تو نفرت سے مامون نہیں رہ سکتا ہے[1]۔

اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کو اپنی طرف دعوت کا حکم دیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "أُدْعُ إِلىٰ رَبِّکَ"[2] (اور آپ اپنے پروردگار کی طرف لوگوں کو بلاتے رہئے) اور فرمایا: "قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْ أَدْعُوْ إِلَى اللّٰهِ"[3] (آپ کہہ دیجئے کہ میرا طریقہ یہی ہے میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں)۔

اور بعض آیتوں میں اس کو دعوۃ الی سبیل اللہ (اللہ کے راستے کی طرف بلانا) سے تعبیر کیا گیا ہے، چنانچہ فرمایا "أُدْعُ إِلىٰ سَبِيْلِ رَبِّکَ"[4] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلائیے)، اور اللہ کے رسولوں نے جن چیزوں کی طرف دعوت دی ان میں سے اہم ترین دعوت اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت کی دعوت ہے، جیسا کہ حضرت نوح علیہ السلام کے قول کی حکایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "إِنِّي لَكُمْ نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ أَلَّاتَعْبُدُوْا إِلَّا اللّٰهَ"[5] (میں تمہارے لئے کھلا ڈرانے والا ہوں، (چاہئے) کہ تم پرستش نہ کرو (کسی کی) بجز اللہ کے) اور حضرت ہود اور حضرت صالح علیہما السلام

(١) حدیث: "إنک تقدم علی قوم من أهل الكتاب ..." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۳۵۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۵۰، ۵۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(١) فتح الباری ۳/ ۳۵۷۔
(٢) سورۂ قصص/ ۸۷۔
(٣) سورۂ یوسف/ ۱۰۸۔
(٤) سورۂ نحل/ ۱۲۵۔
(٥) سورۂ ہود/ ۲۴، ۲۵۔

کے قول کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا: "قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوْا اللّٰهَ مَالَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهٗ"[1] (انہوں نے کہا اے میری قوم اللہ ہی کی عبادت کرو اس کے سوا کوئی تمہارا معبود نہیں)۔

جنہیں حق کی دعوت پہنچ چکی ان کی ذمہ داریاں:

۱۷- جن کافروں کو دین اسلام اور اس کی حقانیت کی دعوت پہنچ چکی ہو تو ان پر واجب ہے کہ اس کو قبول کرنے کی طرف سبقت کریں، اس پر رضامند ہو جائیں اور اس کی دعوت دینے والے کی اتباع کریں، اور یہ جان لیں کہ یہ وہ خیر ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف بھیجا ہے، اور ان کے لئے ایک دروازہ کھول دیا ہے تاکہ وہ اس کے دسترخوان میں شامل ہو جائیں، جیسا کہ اس حدیث میں ہے جس کو بخاری نے جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "جاء ت ملائكة إلى النبي ﷺ وهو نائم" (فرشتے رسول اللہ ﷺ کے پاس ان کے سونے کی حالت میں تشریف لائے)، یہاں تک کہ حضرت جابر فرماتے ہیں: "فرشتوں نے کہا: اس کی مثال ایک ایسے شخص کی ہے جس نے ایک مکان بنایا، اور اس میں دسترخوان بچھایا، اور دعوت دینے والے کو بھیجا، تو جس نے اس کی دعوت کو قبول کیا وہ گھر میں داخل ہو گیا اور دسترخوان سے کھایا، اور جس نے داعی کی دعوت کو قبول نہ کیا تو وہ نہ گھر میں داخل ہوا اور نہ دسترخوان سے کھانا کھایا، تو انہوں نے خواب کی تعبیر بتاتے ہوئے فرمایا کہ مکان جنت ہے، اور داعی محمد ﷺ ہیں، جس نے محمد ﷺ کی فرمابرداری کی اس نے اللہ تعالیٰ کا حکم مان لیا، اور جس نے محمد ﷺ کی نافرمانی کی اس نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی"[2] اور جن لوگوں کو دعوت دی جا چکی ہے ان کو چاہئے کہ یہ جان لیں کہ محض واضح انداز میں دعوت کے پہنچ جانے کے بعد ان پر اللہ تعالیٰ کی حجت قائم ہو چکی، لہٰذا اب اگر وہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان نہ لائیں گے تو وہ اس عذاب کے مستحق ہو جائیں گے، جس کے کفار و مشرکین مستحق ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "وَمَاكُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا"[1] (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو ہم بھیج نہیں لیتے)، اور اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "والذي نفس محمد بيده لايسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولانصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلاكان من أصحاب النار"[2] (قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں محمد ﷺ کی جان ہے اس امت کا کوئی شخص خواہ یہودی ہو یا نصرانی میرے بارے میں سنے اور وہ اس حالت میں مر جائے کہ اس چیز پر ایمان نہ لائے جس کو لے کر میں بھیجا گیا ہوں تو وہ دوزخیوں میں سے ہوگا)۔

اور جب کوئی کافر مسلمان ہو جائے تو اس پر ضروری ہے کہ وہ صرف اسلامی نام رکھنے پر اکتفا نہ کرے، بلکہ وہ اسلام کے احکام کو جانے اور اس پر عمل کرے، اسلامی اخلاق کے ساتھ آراستہ ہو اور اسلام کے منافی عقائد و عادات سے چھٹکارا حاصل کرنے میں جلدی کرے۔

جنہیں دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو:

۱۸- جن لوگوں کو اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو وہ احکام شرعیہ میں سے کسی چیز کے مکلّف نہیں ہیں، اور گر کوئی کافر مسلمانوں کے شہروں میں

(۱) سورۂ ہود/ ۵۰، ۶۱۔

(۲) حدیث جابر بن عبد اللہ: "جاء ت ملائكة إلى النبي ﷺ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۳/ ۲۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۱۵۔

(۲) حدیث: "والذي نفس محمد بيده لا يسمع بي أحد من هذه الأمة......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

آنا چاہے تا کہ قرآن کریم کو سنے اور ان احکام کو جانے جن کو قرآن لے کر آیا ہے، اور اس کے احکام اوامر ونواہی کو سمجھے، تو اس کو اس مقصد کے لئے امن دینا واجب ہے، لہذا اگر وہ اسلام قبول کرے تو بہتر ورنہ اسے اس کی پناہ گاہ تک واپس کرنا واجب ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُوْنَ'' (۱) (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے تا کہ وہ کلام الٰہی سن سکے پھر اسے امن کی جگہ پہنچا دیجئے، یہ (حکم مہلت) اس سبب سے ہے کہ وہ ایسے لوگ ہیں جو پوری پوری خبر نہیں رکھتے)۔

اور جہاں تک آخرت میں نجات کی بات ہے، تو امام غزالی نے محمد ﷺ کی دعوت کے بارے میں لوگوں کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

اول: وہ لوگ ہیں جن کو کسی طرح بھی اس کا علم نہ ہوا اور یہ لوگ نجات پا جائیں گے۔

دوم: وہ لوگ ہیں جن کو اچھی طرح دعوت پہنچ چکی ہے، مگر تکبیر یا لاپروائی یا عناد کی وجہ سے اس کے دلائل میں غور وفکر نہ کیا تو ان لوگوں سے مواخذہ ہوگا۔

سوم: وہ لوگ ہیں جنہیں دعوت پہنچی لیکن پوری طرح نہیں، جیسے وہ شخص کہ جس کو محمد ﷺ کا نام پہنچ چکا ہو مگر آپ کی تعریف اور آپ کی صفت نہ پہنچی ہو، بلکہ اس نے بچپن سے آپ ﷺ کے دشمنوں سے تدلیس، کذب بیانی اور دعوائے نبوت کی تہمت لگاتے ہوئے سنا ہے، تو فرمایا: یہ لوگ پہلی قسم والوں کے حکم میں ہیں (۲)۔

(۱) سورۂ توبہ/۹۔

(۲) شیخ محمد غزالی کی ''مع اللہ''، ص ۶۲ القاہرہ دار الکتب الحدیثۃ ۱۳۸۰ھ ابو حامد

دعوت الی اللہ کا مکلّف:

۱۹- امامِ وقت دعوت الی اللہ کا کام انجام دینے کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور یہ چند امور کی وجہ سے:

اول: یہ ہے کہ اسلامی شریعت میں امامت کا منصب دین کی حفاظت اور دنیاوی سیاست کے لئے ہے، اور دین کی حفاظت میں اس کی اشاعت، اس کو مضبوط کرنے، اس پر عمل پیرا ہونے اور کلمہ اسلام کی دائمی بلندی کی لگن وتڑپ شامل ہے اور ان شبہات اور گمراہیوں کے خلاف اسلام کی طرف سے دفاع کرنا بھی شامل ہے، جن کو دشمنان اسلام پیش کرتے اور پھیلاتے ہیں، ابن تیمیہ نے فرمایا: حاکم اس لئے مقرر کیا گیا ہے تا کہ بھلائی کا حکم کرے اور برائی سے روکے، اور حاکم بنانے کا مقصد یہی ہے (۱) جیسا کہ اشاعت اسلام کے لئے جہاد کا کام انجام دینا امام کا ایک فریضہ ہے، اور اس مقصد کے لئے جہاد کرنا دعوت الی اللہ کی ایک قسم ہے، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔

دوم: یہ ہے کہ راجح قول کے مطابق دعوۃ الی اللہ مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے، اور فرض کفایہ کو انجام دینا امام کا فریضہ ہے، یا اس کام کی انجام دہی کے لئے کسی کو مقرر کرنا ان کا فریضہ ہے، جیسا کہ قاضیوں، اماموں، موذنوں اور مجاہدین وغیرہ کو مقرر کرنا امام کا فرض ہے۔

= غزالی کی کتاب ''فیصل التفرقۃ'' سے نقل کرتے ہوئے۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان: ''وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا'' کی تفسیر کرتے ہوئے تفسیر ابن کثیر، سورۂ اِسراء/۳۰، ۳۱، القاہرہ عیسی الحلبی تفسیر الرازی ۲۲۶/۱۵، القرطبی ۴۷/۸، أحکام القرآن للجصاص ۸۴/۳، نہایۃ المحتاج ۷۱/۱، ۳، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۱۲۰/۱، شرح رسالہ ابن ابی زید القیر وانی المسمی کفایۃ الطالب الربانی ۲۱۱/۱ دار المعرفہ، مواہب الجلیل ۴۶۹/۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۰۰/۱۔

(۱) السیاسۃ الشرعیہ فی اصلاح الراعی والرعیہ / محمد المبارک ص ۶۵ بیروت دار الکتب العربیہ ۱۳۸۶ھ۔

سوم: ملک میں امام وقت کو جو قدرت اور مسلمانوں پر احکام نافذ کرنے کا جو مرتبہ حاصل ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ بذات خود نیک ہو، اور اصلاح امت کے لئے اپنی کوشش صرف کرنے والا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَيَنْصُرَنَّ اللّٰهُ مَنْ يَّنْصُرُهٗ، إِنَّ اللّٰهَ لَقَوِيٌّ عَزِيْزٌ ٭ اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِى الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ"[1] (اور اللہ ضرور اس کی مدد کرے گا جو اس کی مدد کرے گا بیشک اللہ قوت والا ہے، غلبہ والا ہے، (یہ لوگ ایسے ہیں کہ) اگر ہم انہیں زمین میں حکومت دیدیں تو یہ لوگ نماز کی پابندی کریں اور زکاۃ دیں اور (دوسروں کو بھی) نیک کام کا حکم دیں اور برے کام سے منع کریں، اور انجام (سب) کاموں کا اللہ ہی (کے ہاتھ) میں ہے)۔

۲۰- دعوت الی اللہ کا مکلّف ہر مسلمان مرد وعورت ہے، خواہ فرض کفایہ ہو یا فرض عین، لہذا یہ صرف ان علماء کے ساتھ خاص نہیں ہے جو علم کے بلند مرتبہ پر فائز ہوں، اور داعی کے لئے اس کا علم بھی ضروری ہے جس کی وہ دعوت دے رہا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "**نضّر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمع**"[2] (اللہ تعالیٰ تروتازہ رکھے اس شخص کو جس نے مجھ سے کچھ سنا پھر جس طرح سنا تھا اسی طرح پہنچادیا) اور رسول اللہ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا: "**بلغوا عني ولو آية**"[3] (میری جانب سے پہنچادو

(۱) سورۂ حج / ۴۰، ۴۱، نیز دیکھئے: تفسیر القرطبی ۱ / ۷۳۔

(۲) حدیث: "نضرالله امرأ سمع منا شيئا......" کی روایت ترمذی (۵ / ۳۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے، اور کہا: حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "بلغوا عني ولوآية" کی روایت بخاری (الفتح ۶ / ۴۹۶ طبع السّلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے۔

خواہ ایک ہی آیت ہو)، اور حجۃ الوداع کے خطبہ سے فارغ ہوکر فرمایا: "**ليبلّغ الشاهد الغائب**"[1] (موجودہ لوگ غیر موجود لوگوں تک پہنچادیں) تو مسلمان اصل اسلام اور اس کے ظاہری امور کی طرف دعوت دے گا، مثلاً اللہ، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں اور آخرت کے دن پر ایمان لانے کی دعوت، اور جیسے نماز پڑھنے، روزہ وزکوۃ اور حج وغیرہ کی ادائیگی کی دعوت، اور ظاہری گناہوں مثلاً زنا، شراب نوشی والدین کی نافرمانی اور بے حیائی کی بات چھوڑنے کی دعوت، مگر اس کے لئے قطعاً یہ جائز نہیں کہ جس چیز سے ناواقف ہے اس کی دعوت دے، تاکہ ان لوگوں کا گناہ اس پر نہ ہو جن کو اس نے لاعلمی میں گمراہ کیا ہے، اور اہل علم ہی دعوت کی اس تفصیل کے ساتھ خاص ہیں، مثلاً شبہات کو دور کرنا، شبہات کرنے والوں سے مناظرہ، حد سے تجاوز کرنے والوں کے غلو کی تردید اور باطل پرستوں کی دسیسہ کاریوں کا پردہ چاک کرنا وغیرہ، اور علماء کے علاوہ لوگوں کے لئے بھی جزئی مسائل کی دعوت دینا جائز ہے، بشرطیکہ اس کا انہیں علم ہو، اور اس کی پوری واقفیت ہو، اور اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ علم دین کی تمام قسموں میں پوری مہارت ہو، لہذا دونوں اسی چیز کی دعوت دیں گے جس کا علم انہیں ہے، امام غزالی نے کہا: شہر کے ہر محلّہ اور ہر مسجد میں، اسی طرح ہر گاؤں میں ایسے فقیہ کا ہونا ضروری ہے جو لوگوں کو ان کا دین سکھائے، پھر وہ عامی شخص جو شرائط نماز کو جانتا ہے اس پر ضروری ہے کہ دوسروں کو بھی بتادے ورنہ گناہ میں وہ بھی شریک ہوگا، اور یہ معلوم ہے کہ انسان شریعت کا عالم بن کر پیدا نہیں ہوتا، اور تبلیغ تو اہل علم پر ضروری ہے، لہذا جب کوئی شخص ایک مسئلہ سیکھ لے تو وہ اس ایک مسئلہ کا عالم (جاننے والا) ہے، اور تبلیغ ترک کرنے کا گناہ فقہاء پر زیادہ سخت ہے، کیونکہ ان کی قدرت اس کے متعلق زیادہ واضح ہے،

(۱) حدیث: "ليبلغ الشاهد الغائب" کی روایت بخاری (الفتح ۱ / ۱۵۸ طبع السّلفیہ) نے حضرت ابوبکرہؓ سے کی ہے۔

اور وہ (تبلیغ) ان کے فن کے زیادہ لائق ہے[1]۔

دعوت کا کام کرنے والوں کی شرطیں:

۲۱- داعی کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ مکلّف ہو (یعنی مسلمان عاقل بالغ ہو)، اور یہ کہ وہ عادل عالم ہو، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عورت بھی دعوت کی مکلّف ہے، اور وہ اس کام میں مردوں کی شریک ہے۔

دیکھئے: اصطلاح "أمر بالمعروف" (فقرہ/ ۴)۔

داعی کے اخلاق وآداب:

۲۲- ضروری ہے کہ داعی کے اخلاق دعوت سے ہم آہنگ اور اس کے موافق ہوں، اور وہ یہ ہے کہ وہ شخص قرآن کریم اور سنت مطہرہ پر پورا عامل ہو، اور اس کی مناسبت تین طرح سے ظاہر ہوتی ہے۔

اول: یہ کہ قرآن وسنت کے اخلاق مثلاً شرافت، سخاوت، ایفاء وعدہ اور سچائی اور دیگر اسلامی اخلاق سے آراستہ ہونے میں پوری بھلائی ہے۔

دوم: یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جب محمد ﷺ کو دعوت اسلام کے لئے منتخب کرنا چاہا تو انہیں بہترین ادب سکھایا، اور انہیں اخلاق فاضلہ پر فائز کیا، اور آپ ﷺ کے اخلاق قرآن کریم سے ہم آہنگ تھے۔

سوم: یہ ہے کہ داعی جس چیز کی دعوت دے رہا ہے اس سے وہ بذات خود آراستہ اور اس کے رنگ میں رنگا ہوا ہو، تو یہ کار دعوت میں اس کے لئے معاون ہوتا ہے، اور اس سے دعوت دیئے ہوئے لوگوں کے لئے دعوت قبول کرنا آسان ہوتا ہے، اس لئے کہ لوگ اپنے داعی کو اس امر کی بجا آوری کرنے والا دیکھنا چاہتے ہیں جس کا وہ حکم کر رہا ہے، اور نبی ﷺ جب کسی چیز کا حکم دیتے تو پہلے خود کرتے اور اپنے گھر والوں سے کراتے، جیسا کہ حجۃ الوداع کے خطبہ میں آپ ﷺ نے فرمایا: "**ألا وإن كل دم ومال ومأثرة كانت في الجاهلية تحت قدميّ هاتين إلى يوم القيامة، وإن أول دم يوضع دم ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب...ثم قال: ألا وإن كل ربا كان في الجاهلية موضوع، وإن الله قضى أن أول ربا يوضع ربا العباس بن عبد المطلب**"[1] (بے شک ہر وہ خون، مال اور خاندانی عزت جو زمانہ جاہلیت میں تھی وہ قیامت تک کے لئے میرے ان دونوں قدموں کے نیچے ہے، اور سب سے پہلا وہ خون جو ختم کیا جاتا ہے وہ حارث بن ربیعہ بن عبد المطلب کا خون ہے، پھر فرمایا وہ سود جو زمانہ جاہلیت میں تھا وہ ختم کیا گیا، اور اللہ تعالیٰ نے فیصلہ فرمادیا ہے کہ سب سے پہلا وہ سود جو ختم کیا جاتا ہے وہ عباس بن عبد المطلب کا ہے)۔

چہارم: یہ ہے کہ داعی کے اخلاق مضمون دعوت کے موافق ہونا مضمون دعوت کو مستحکم بنا دیتا ہے، اور دعوت دیئے ہوئے لوگوں اور پیروکاروں کے دلوں میں مضمون دعوت کو جاگزیں بنا دیتا ہے، کیونکہ جس چیز کی وہ دعوت دے رہا ہے اس کی وہ زندہ اور عملی مثال ہے، جس کی اتباع پیروکار کریں گے، اور ان کے دلوں سے یہ چیز نکل جائے گی کہ مضمون دعوت ایک امر خیالی اور حقیقت سے دور ہے، مزید یہ کہ جس کو دعوت دی گئی ہے وہ داعی کے اخلاق سے وہ تفصیل سیکھتا ہے جو اس کو قولی دعوت سے نہ پہنچی ہو۔

---

(۱) احیاء علوم الدین ۲/ ۳۴۲ طبع المکتبۃ التجاریہ قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

(۱) حدیث: "ألا وإن كل دم ومال ومأثرة..." کی روایت احمد (۵/ ۷۳ طبع المیمنیہ) نے ابو قرہ الرقاشی عن عمہ سے کی ہے، اور بزار نے جیسا کہ السیرۃ النبویہ لابن کثیر (۴/ ۴۰۳ طبع داراحیاء التراث العربی) میں ہے، عبد اللہ بن عمر سے روایت کی ہے، اور ان میں سے ہر ایک کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، تاہم ان میں سے ہر ایک دوسرے کو مضبوط کرتی ہے۔

اور اگر داعی کے اخلاق دعوت دی گئی باتوں کے خلاف ہوتو یہ اس کی دعوت کی ضمنی تکذیب ہے، اور دعوت دئے گئے لوگوں اور پیروکاروں کے دلوں میں دعوت کو کمزور کرنے والا ہے، اور نافرمانی تو ہر شخص کے لئے بری ہے مگر داعی کے اندر ہونا بہت ہی زیادہ قبیح اور بری ہے، اور اس کی دعوت کے لئے مہلک ہے، اور لوگوں کو اس کی دعوت قبول کرنے سے روکنے والی ہے۔

اور یہ بات اس وقت سچی ہوگی جبکہ اخلاق وآداب کو عام طور سے مضبوطی سے پکڑا جائے۔

پنجم: اچھے اخلاق اور بہتر صفات سے آراستہ ہونا ہے۔

داعیوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خاص اور معین اخلاق وعادات کی طرف زیادہ توجہ دیں، کیونکہ ان کو دعوت سے ایسا تعلق ہے جو اس کی کامیابی کا ضامن ہے، مثلاً صبر، انکساری، مہربانی ونرمی اور دعوت دئے گئے لوگوں کے ساتھ شفقت، سچائی، ایفاء وعدہ، جن لوگوں کو دعوت دی جارہی ہے ان کے ساتھ معاملات میں اور دعوت کے مختلف حالات میں تجربہ کاری اور ذہانت کے ساتھ پیش آنا، کمزوروں اور عام لوگوں کا خیال رکھنا ان سے برتاؤ کرنے میں، اہل نفاق کے ساتھ برتاؤ میں سمجھداری برتنا۔

اسی طرح داعیوں کا باہمی تعاون، داعیوں کے درمیان کوئی اختلاف نہ ہونا، اس کے ساتھ آپسی محبت، تعلق اور خیرخواہی کا برتاؤ کرنا، تاکہ دعوت سودمند ہو سکے، اور اہل نفاق اور ایسے دیگر لوگوں سے گریز کرنا جو داعیوں کے درمیان آپسی اختلاف پیدا کرنے کی کوشش کرنے والے ہوں۔

دعوت کے طریقے اور اس کے اسالیب:

۲۳ - زمان ومکان کے اختلاف اور داعی اور دعوت دئے گئے لوگوں کے مختلف المزاج ہونے کے اعتبار سے طریقہ دعوت اور اس کے اسالیب کی مختلف قسمیں ہیں، اور یہ اس لئے کہ دعوت نفوس انسانی پر اثرانداز ہونا چاہتی ہے، اور نفوس انسانی اپنی طبیعت اور مزاج کے اعتبار سے مختلف ہیں، چنانچہ بسا اوقات ایک چیز ایک انسان کے لئے مؤثر ہوتی ہے مگر اس کے علاوہ کے لئے موثر نہیں ہوتی، کوئی چیز کسی انسان کے لئے ایک حالت میں مؤثر ہوتی ہے اور وہی چیز اسی انسان کے لئے دوسری حالت میں مؤثر نہیں ہوتی، لہذا داعی کے لئے ان تمام باتوں کا لحاظ رکھنا اور اس کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے، اور ان سب باتوں کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں جمع کر دیا ہے: "أُدْعُ إِلٰى سَبِيْلِ رَبِّکَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّکَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيْلِهٖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ"[1] (آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف بلایئے حکمت سے اور اچھی نصیحت سے اور ان کے ساتھ بحث کیجئے پسندیدہ طریقہ پر، بیشک آپ کا پروردگار (بھی) خوب جانتا ہے کہ کون اس کی راہ سے بھٹکا ہوا ہے اور وہی ہدایت پائے ہوؤں کو (بھی) خوب جانتا ہے)۔ لسان العرب میں ہے کہ حکیم وہ شخص ہے جو ماہر فن ہو۔

۲۴ - دعوت کے بنیادی اسالیب جن پر سارے انبیاء چلے ہیں، سلف صالحین نے ان پر عمل کیا ہے اور دلائل وتجربات نے ان کی رہنمائی کی ہے، یہ ہیں:

۱ - ذرائع دعوت کے لئے حق اور درست بات کو اختیار کرنا، لہذا ناجائز طریقے کو اختیار نہ کرے۔

۲ - دعوت میں تدریج اختیار کرنا۔

۳ - دعوت دینے سے قبل حصول نتائج میں جلدی نہ کرے بلکہ

(۱) سورۂ نحل ر ۱۲۵۔

مہلت دے کر انتظار کر لے۔

۴-دعوت یا داعیوں میں شک پیدا کرنے کے لئے دشمنان اسلام کی طرف سے جو شبہے پیش کئے جاتے ہیں ان کے لئے تیار رہنا، اوران کودور کرنا۔

۵-ترغیب وتربیت کو بروئے کار لا کر دعوت کے اسالیب کو متنوع بنانا۔

۶-تبلیغ دعوت کے لئے جومواقع میسر ہوں ان سے فائدہ اٹھانا۔

۷-نفع رسانی، اور جو محتاج تعاون ہو اس کا تعاون کرنا، مثلاً مسکین کو کھانا کھلانا،ننگوں کو کپڑا پہنانا،یتیموں کی نگہداشت کرنا اور مجبور کی اعانت کرنا۔

۸-تعلیمی مراکز قائم کرنا،تا کہ تربیت،قرآن وسنت کی تعلیم،سلف صالحین کی سیرت کے ذریعہ نومسلموں کی برابر نگہداشت کی جا سکے، ان میں دین کا فہم پیدا کیا جائے،اورنومسلموں میں پائے جانے والے شرک وجاہلیت کے باقی ماندہ اثرات نیز مشرکانہ وجاہلانہ اخلاق وعادات اورآداب جو اسلام کے مخالف ہیں ان کا استیصال کیا جائے۔

دعوت کے ذرائع:

۲۵- ذرائع دعوت کی مختلف قسمیں ہیں،اور ہر وہ طریقہ جو مقاصد دعوت کو پورا کرنے میں معاون ہو اس کو اس کام کے لئے استعمال کیا جائے گا بشرطیکہ وہ شرعاً حرام نہ ہو۔

اور بنیادی ذرائع کی چند قسمیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱-زبانی تبلیغ کرنا، وسائل دعوت میں یہی اصل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلاً مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللّٰهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ"[1] (اوراس سے بہتر بات کس کی ہے جو (دوسروں کو) اللہ کی طرف بلائے اور (خود) نیک عمل کرے اور کہے کہ میں فرماں برداروں میں سے ہوں)اور یہ چند امور کے ذریعہ ہوگا،ان میں سے سب سے اہم یہ ہیں: قرآن کریم پڑھنا، اس کے معانی کو بیان کرنا،تقریریں اورمحاضرے،سیمناروں اور ذکر کی مجلسوں اورمسجدوں کے اندر وباہر درس دینا اور یہ کام دعوت دیئے گئے لوگوں سے ملاقاتیں کرنے اوراجتماعات کا فائدہ اٹھا کر بھی ہوتا ہے۔

اورتحریر بھی تقریر کی طرح ہے،جیسا کہ نبی ﷺ نے بادشاہوں کو دعوت دیتے ہوئے اس کا استعمال کیا،اورجیسا کہ ان کے خلفاء نے اس طریقے کو استعمال کیا، اورخبر رسانی کے مختلف طریقوں سے بھی لوگوں کو فائدہ پہنچانا ممکن ہے،مثلاً ریڈیو اور ٹیلی ویژن،صحافت اور کتابیں اورمطبوعات وغیرہ۔

۲- بہترین نمونہ اورستودہ صفات سیرت، اچھے اخلاق اوردین کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کے ذریعہ تبلیغ۔

۳-اللہ کے راستے میں جہاد کرنا، کیونکہ جہاد دعوت کی حفاظت اوراس کے درپے ہونے والوں سے مقابلہ کا ذریعہ ہے۔

بہر حال وہ لوگ جو مسلمانوں کے ساتھ امن وسلامتی کی زندگی گذارتے ہیں،تو اسلام ان کے ساتھ نیکی اورآپسی تعلقات سے منع نہیں کرتا، اور ایسے لوگ مسلمانوں کے ساتھ میل جول کی وجہ سے اسلام کی خوبیوں سے واقف ہو سکتے ہیں۔

دوم
کھانے کی دعوت

۲۶- جس کھانے پینے کی آپ دعوت دیں اس کو الدَعْوة ، الدِعْوة، المَدْعاة المِدْعاة کہا جاتا ہے۔لحیانی نے طعام ولیمہ

(۱) سورۂ فصلت/۳۳۔

کے ساتھ دعوت کو خاص کیا ہے [۱] مگر مشہور یہ ہے کہ دعوت، ولیمہ سے عام ہے اور مأ دبہ دعوت کے ہم معنی ہے۔

ابن منظور نے کہا: "مأ دبہ" ہر وہ کھانا ہے جو دعوت اور شادی کے موقع پر تیار کیا گیا ہو [۲]۔

اور کھانے کی مختلف دعوتوں کے لئے اہل عرب نے مختلف الفاظ استعمال کیے ہیں جن کو فقہاء نے عموماً باب الولیمہ کے آغاز میں شمار کرایا ہے، بہوتی نے فرمایا کہ وہ گیارہ ہیں:

۱-ولیمة: شادی کا کھانا، بعض حضرات کہتے ہیں کہ ولیمہ ہر اس دعوت طعام کو کہتے ہیں جو کسی نئی خوشی کے بعد کی گئی ہو، لہذا اس صورت میں یہ دعوت کے مرادف ہوگا، مگر اس کا شادی کے کھانے کے لئے زیادہ استعمال ہوا ہے [۳]۔

اور دعوت ولیمہ کے متعلق عرف یہ جاری ہے کہ مجامعت سے تھوڑی دیر قبل یہ کھانا پیش کیا جاتا ہے، اور اس باب میں عرف مختلف ہیں [۴]۔

۲-شندخیّة: بیوی کے مالک بننے کا کھانا، اور یہ لفظ ان کے قول "فرس مشندخ" سے ماخوذ ہے، کیونکہ "فرس مشندخ" آگے بڑھ جانے والے گھوڑے کو کہتے ہیں، اور مالک بننے کی وجہ سے پیش کیا جانے والا کھانا بھی مجامعت سے آگے ہوتا ہے۔

۳-اعذار، عذیرة، عذرة اور عذیر: بچہ کے ختنہ کے وقت کی جانے والی دعوت طعام۔

۴-خُرس، یاخُرسة: بوقت ولادت جننے والی عورت کے دردزہ سے محفوظ رہنے اور چھٹکارا پانے کے لئے کھانے کی دعوت۔

۵-عقیقة: بچے کی پیدائش کے ساتویں دن جانور ذبح کرنا۔

۶-وکیرة: عمارت میں اقامت اختیار کرنے کے وقت پیش کیا جانے والا کھانا، نووی نے فرمایا: یعنی نئے مکان میں، اور اس کو وکیرة کیا گیا جو "وکر" سے ماخوذ ہے، اور "وکر" جائے پناہ اور جائے اقامت کو کہتے ہیں۔

۷-نقیعة: کوئی غائب شخص جب سفر سے واپس آئے خواہ سفر لمبا ہو یا مختصر، اس وقت پیش کیا جانے والا کھانا نقیعة ہے، اور کتب شافعیہ میں ہے کہ سفرحج سے واپس آنے والے کے لئے یہ مستحب ہے [۱]۔

۸- تحفة: وہ کھانا جو آنے والا اور زیارت کرنے والا دوسروں کے لئے تیار کرے، اگر چہ وہ سفر سے نہ آئے۔

۹- حذاق: وہ کھانا جو بچے کے تکمیل قرآن کے وقت تیار کیا جائے۔

۱۰- وضیمة: وہ کھانا جو بوقت غم پیش کیا جائے، اور قلیوبی نے کہا: وہ بوقت مصیبت پیش کرنے کے لئے ہے۔

۱۱- شنداخ: وہ کھانا جو قاری کے ختم قرآن کے وقت پیش کیا جائے۔

۱۲- عتیرة: رجب کی پہلی تاریخ کو ذبح کیا جانے والا جانور [۲]۔

اور عرف ورواج میں بعض دوسری دعوتیں ہوتی ہیں جو مذکورہ دعوتوں کے علاوہ ہیں، اور صاحب کشاف القناع نے کتب شافعیہ سے نقل کرتے ہوئے بھائی چارگی کی دعوت کا تذکرہ اسی میں کیا ہے۔

مذکورہ دعوتوں میں سے بعض کے ناموں کے بارے میں مذاہب

(۱) لسان العرب۔
(۲) لسان العرب۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، کشاف القناع ۵/ ۱۶۴، الدسوقی ۲/ ۳۳۷۔
(۴) کشاف القناع ۵/ ۱۶۵، القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۹۴۔

(۱) القلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۱۵۱۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۷، القلیوبی ۳/ ۲۹۴ وغیرہ، کشاف القناع ۵/ ۱۶۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

فقہیہ کے درمیان قدرے اختلاف ہے جس کو ''ولیمہ''، ''عقیقہ'' اور ''ختان'' وغیرہ کی بحث میں دیکھا جائے۔

دعوت شادی اور دعوت عقیقہ وغیرہ کے مخصوص احکام ان کی اپنی اصطلاحات میں ذکر کئے جائیں گے، اور ہم اس جگہ دعوت اور اس کے متعلقات کے عمومی احکام ذکر کر رہے ہیں۔

قبولیت دعوت کے وجوب کو ساقط کرنے والی چیزیں:

۲۷- چند چیزوں کی وجہ سے دعوت کی قبولیت کا وجوب ساقط ہوجاتا ہے۔

۱- یہ ہے کہ داعی ظالم ہو یا فاسق یا بدعتی ہو۔

۲- یہ ہے کہ داعی کے مال میں حلال وحرام دونوں ملے ہوئے ہوں۔

۳- جبکہ داعی عورت ہو اور خلوت کا اندیشہ ہو۔

۴- اگر داعی غیر مسلم ہو جس کے اسلام لانے کی امید ہو، یا پڑوسی ہو، یا اس کے اور داعی کے درمیان رشتہ داری ہو تو اس کی دعوت قبول کرنا جائز ہے۔

۵- داعی نے عام دعوت دی ہو، اپنی دعوت کو ان لوگوں کے ساتھ خاص نہ کیا ہو جن کی آمد چاہتا ہو۔

۶- دعوت واضح الفاظ میں نہ ہو، جیسے یہ کہے: اگر آپ چاہیں تو تشریف لے آئیں۔

۷- صرف مال داروں کی دعوت کی گئی ہو اور غریبوں کو چھوڑ دیا گیا ہو۔

۸- یہ معلوم ہو کہ دعوت دیئے گئے لوگوں میں ایسا شخص بھی ہوگا جس کے کسی دینی یا دنیوی امر کی وجہ سے دوسرے مدعوین کو تکلیف پہنچے گی۔

۹- دعوت میں کوئی امر منکر ہو، جس کو مدعو شخص وہاں پہنچنے سے قبل معلوم کر چکا ہو۔

۱۰- لگاتار تین دن یا اس سے زیادہ دعوت ہوتی رہی ہو۔

۱۱- داعی مدعو کا قرض دار ہو۔

۱۲- اس جگہ دو یا دو سے زائد لوگ دعوت دیں، اور سب کی دعوت قبول کرنا ممکن نہ ہو، تو پہلے شخص کی دعوت قبول کرے۔

اسی طرح داعی کی دعوت قبول کرنا ایسے عذروں کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے جو مدعو کے ساتھ خاص ہیں، مثلاً وہ مریض ہو، یا غیر کے حق کے ساتھ مشغول ہو، یا وہ ایسی جگہ ہو جہاں کافی بھیڑ رہتی ہو، یا مدعو قاضی اور داعی فریق ہو، یا اگر قاضی شریک نہ ہو تو دعوت ہی نہ کرے، قاضی کے تعلق سے مذاہب میں تفصیل ہے جو ''ادب القاضی'' اور ''ولیمہ'' کے بیان میں دیکھی جائے۔

اسی طرح داعی کے معاف کر دینے سے دعوت قبول کرنا ساقط ہوجاتا ہے، جیسا کہ لوگوں کے بقیہ حقوق، جو معاف کر دینے سے ساقط ہوجاتے ہیں [1]۔

ان سب میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو ''ولیمہ''، ''خطبہ''، ''نکاح''، ''عقیقہ'' اور ''ضیافت'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

۲۸- دعوت کے وہ آداب جن کو داعی اپنی دعوت میں ملحوظ رکھتا ہے:

۱- جس کو دعوت دے رہا ہے اس کو متعین کرے۔

۲- خاص طور سے اہل صلاح وتقویٰ کو دعوت دے۔

۳- جو چیز وہ دعوت میں پیش کرے اس میں نہ فضول خرچی کرے اور نہ قدر ضرورت سے کمی کرے۔

---

(۱) ابن عابدین ۵/۲۲۱، ۲۲۲، الفتاویٰ الہندیہ ۵/۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، کشاف القناع ۵/۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، المغنی ۵/۱۱، ۷/۳-۹، ۷۹، ۸۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۸، الآداب الشرعیہ ۱/۳۳۳، القلیوبی ۳/۲۹۵، ۲۹۶۔

۴- جو شخص روزہ دار ہو اس کو روزہ توڑنے پر مجبور نہ کرے۔

۵- بلائے ہوئے لوگوں کے ساتھ خندہ پیشانی سے گفتگو کرے اور ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہو۔

۶- اپنے کھانے کی تعریف نہ کرے۔

۷- مدعوین میں جو افضل ہوں ان کا استقبال کرنے اور ان کو رخصت کرنے میں ان کی تعظیم کو ملحوظ رکھے۔

مدعوین کو مندرجہ ذیل آداب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

۱- دعوت قبول کرنے سے داعی کی تعظیم مقصود ہونی چاہئے۔

۲- داعی کے گھر میں اس کی اجازت ہی سے داخل ہو۔

۳- خود کرسی صدارت پر نہ بیٹھے، اور داعی جب کسی کے لئے کوئی جگہ متعین کردے تو وہ اس سے تجاوز نہ کرے۔

۴- کھانا کھانے سے اعراض نہ کرے، الا یہ کہ وہ واجب روزہ رکھے ہوئے ہو۔

۵- کھانا کھانے میں جلدی نہ کرے۔

۶- کھانے کے عمومی آداب کا خیال رکھے۔

۷- حاضرین میں سے ضرورت مند لوگوں کو اپنے اوپر ترجیح دے، ان کے لئے ان کے مناسب چیز چھوڑ دے۔

۸- کھانے سے ہاتھ اٹھانے میں جلدی نہ کرے یہاں تک کہ سب لوگ فارغ ہو جائیں۔

۹- کھانے کے بعد صاحب دعوت کے لئے دعا کرے۔

۱۰- اور کھانے سے فارغ ہونے کے بعد زیادہ دیر تک نہ بیٹھے۔

دعوتوں میں طفیلی بننا:

۲۹- جن لوگوں کو دعوت نہ دی گئی ہو انہیں دعوت ولیمہ وغیرہ میں جانا جائز نہیں، کیونکہ ایسی صورت میں کمینہ پنی اور رسوائی ہے، اور مومن کے لئے یہ مناسب نہیں، اور حدیث میں ابن عمرؓ سے ایک مرفوع روایت میں آیا ہے: "**من دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا**"[۱] (جو شخص بلا دعوت کے آیا ہو تو وہ چور بن کر آیا اور ڈاکو بن کر نکلا)، اور جو شخص ایسا کام کرے وہ طفیلی ہے۔

اسی بنا پر جمہور فقہاء کے قول کے مطابق طفیلی بننا حرام ہے، جب تک کہ وہ شخص جس کو دعوت نہ دی گئی ہے ایسے صاحب مرتبہ کا تابع نہ ہو جس کے متعلق یہ مشہور ہو کہ وہ تنہا کہیں نہیں جاتا ہے، اگر ایسا ہے تو یہ حرام نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنے متبوع کی دعوت کی وجہ سے بلایا ہوا ہے، اور امام احمدؒ نے مکروہ سمجھا ہے کہ کوئی شخص لوگوں کے پاس جبکہ کھانا لگایا جارہا ہو جان بوجھ کر اچانک آجائے، اور اگر بلا ارادہ آگیا ہے تو اس کے لئے کھانے کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے، اور المستوعب وغیرہ میں کراہت کو مطلق رکھا ہے، مگر یہ کہ کسی شخص کی عادت ہی سخاوت کی ہو[۲]۔

اگر کوئی فرد یا جماعت بلائی جائے، تو ان کے ساتھ اگر وہ شخص بھی شامل ہو جائے جس کو دعوت نہیں دی گئی ہے، تو ان کے لئے اس طفیلی شخص کو روکنا یا اجازت دینا جائز نہیں، البتہ کھانے کے مالک کو یہ بتادینا ضروری ہے، اس حدیث کی بنا پر جس کی روایت ابو مسعود انصاری نے کی ہے: "**أن رجلا من الأنصار دعا النبي ﷺ خامس خمسة، فلما جاء وا أتبعهم رجل لم يدع، فلما بلغ الباب قال النبي ﷺ: إن هذا اتبعنا، فإن شئت أن تأذن له، وإن شئت رجع، قال: بل آذن له يا رسول**

(۱) حدیث: "من دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۲۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور اس کے ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے ابوداؤد نے اسے معلل قرار دیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۱۷۵، المغنی ۵/ ۱۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۳۳۸، الآداب الشرعیہ ۳/ ۱۸۷۔

اللہ"،(۱) (ایک انصاری شخص نے رسول اللہ ﷺ کو دعوت دی اور آپ ﷺ پانچ میں سے پانچویں تھے تو جب سب کے سب تشریف لے آئے، تو ان کے پیچھے پیچھے ایسا شخص بھی آیا جس کو دعوت نہ تھی، جب داعی کے دروازہ پر پہنچے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: یہ شخص ہمارے پیچھے پیچھے آ گیا ہے، اگر آپ چاہیں تو انہیں اجازت دیں، اور اگر چاہیں تو واپس کر دیں، تو اس نے کہا: نہیں اے اللہ کے رسول! میں اس کو اجازت دیتا ہوں)۔

پکارنے یا مطالبہ حاضری کے معنی میں دعوت:

۳۰- یہ لغت میں کثرت سے مستعمل ہے، بلکہ دوسرے معانی کی بہ نسبت دعوۃ کا اصل معنی یہی ہے، اور اسی سے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ"(۲) (پھر جو یہ تمہیں پکار کر زمین سے بلائے گا تو تم یکبارگی نکل پڑو گے)، اور "يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ"(۳) (یہ اس روز ہوگا جب (اللہ) تمہیں پکارے گا سو تم اس کی حمد کرتے ہوئے حکم کی تعمیل کرو گے) یعنی تم کو پکاریں گے تا کہ تم اپنی قبروں سے نکل کر کھڑے ہو جاؤ۔ کہا جاتا ہے: "دعوته دعوة ودعاء" یعنی میں نے اس کو پکارا، اور یہ پکار اعلیٰ کی طرف سے ادنیٰ کے لئے ہوتی ہے، جیسا کہ سابقہ دونوں آیتوں میں ہے، اور ادنیٰ کی طرف سے اعلیٰ کے لئے بھی ہوتی ہے، اور برابر والے کے لئے ہوتی ہے، بخلاف اس دعا کے جس میں عبادت کا معنی ہے کہ یہ تو ادنیٰ کی طرف سے اعلیٰ کے لئے ہی ہوتی ہے۔

(۱) حدیث ابن مسعود انصاری کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۵۵۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۰۸ طبع الحلبی) نے باہم قریب الفاظ کے ساتھ کی ہے۔

(۲) سورۂ روم / ۲۵۔

(۳) سورۂ إسراء / ۵۲۔

دعوت کا شرعی حکم:

۳۱- حنفیہ نے کہا: شادی کا ولیمہ سنت ہے، اور اس پر بڑا ثواب ہے۔

مالکیہ نے کہا: شادی کا ولیمہ مستحب ہے، اور ایک قول ہے کہ واجب ہے۔

شافعیہ نے کہا: شادی وغیرہ کا ولیمہ سنت ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کے قول و فعل سے ثابت ہے۔

اور حنابلہ نے کہا: مذکورہ اور غیر مذکورہ تمام دعوتوں میں اصل یہ ہے کہ یہ جائز ہیں یعنی مباح ہیں، کیونکہ تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے، تین قسمیں اس سے مستثنیٰ ہیں، اور وہ یہ ہیں: ۱- شادی کی دعوت، اس لئے کہ یہ سنت مؤکدہ ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ واجب ہے، ۲- عقیقہ کی دعوت، یہ سنت ہے، ۳- ماتم کی دعوت، یہ مکروہ ہے، یہ دعوت اس وقت ہوتی ہے جب وفات کے موقع پر عورتیں جمع ہوتی ہیں۔

اور المغنی میں اس کے خلاف ہے، فرمایا: ولیمہ کے علاوہ ختنہ اور دیگر تمام دعوتوں کا حکم یہ ہے کہ وہ مستحب ہیں(۱)۔

تفصیل اور اختلاف کے لئے "ولیمہ"، "عقیقہ"، "جنازہ" اور "ختنہ" کی بحث دیکھی جائے۔

تکرار دعوت:

۳۱م- حنفیہ نے فرمایا کہ ولیمہ کے لئے تین دن تک دعوت دینے میں کوئی حرج نہیں، پھر اس کے بعد شادی اور ولیمہ ختم ہے، اور مالکیہ کے نزدیک کسی ایک سبب سے دعوت کو مکرر کرنا مکروہ ہے خواہ ولیمہ

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳، الخرشی ۳/ ۱۰۷، حاشیۃ الشرقاوی علی التحریر ۲/ ۲۷۵، کشاف القناع ۵/ ۱۶۶، ۱۶۸، المغنی ۷/ ۱۱، ۱۲۔

کیوں نہ ہو، انہوں نے فرمایا: مگر یہ کہ دوسری دفعہ بلائے گئے حضرات پہلی دفعہ بلائے گئے لوگوں کے علاوہ ہوں۔

اور اگر تکرار دعوت مکان کی تنگی کی وجہ سے ہو، یا اس وجہ سے کہ اس نے یکے بعد دیگرے مختلف اصناف کو بلانے کا ارادہ کیا ہے، تو کوئی کراہت نہیں، شافعیہ میں سے قلیوبی نے یہ کہا ہے۔

حنابلہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے مگر جبکہ وہ اسے تیسرے دن یا اس کے بعد بھی مکرر کرے [1] کیونکہ حدیث ہے: "**الوليمة أول يوم حق، والثاني معروف، والثالث رياء وسمعة**" [2] (پہلے دن ولیمہ حق ہے، دوسرے دن معروف ہے، اور تیسرے دن دکھلاوا اور شہرت ہے)۔

دعوت قبول کرنے کا حکم:

۳۲ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ دراصل دعوت قبول کرنا واجب ہے، بشرطیکہ کسی شادی کے ولیمہ کی ہو (دیکھئے: ولیمہ) اور اس کے علاوہ کی دعوت قبول کرنے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ دعوت قبول کرنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، بشرطیکہ کوئی عذر اور کوئی مانع نہ ہو جیسا کہ آگے آرہا ہے، اور چاہے وہ کسی سبب کی بنا پر ہو مثلاً مکان کی تعمیر، بچے کی پیدائش، ختنہ وغیرہ، بشرطیکہ داعی کی طرف سے کوئی مکروہ امر نہ پیش آئے، مثلاً ماتم کی دعوت، اور مذکورہ حکم اس لئے ہے کہ دعوت قبول کرنے میں داعی کے دل کو خوش کرنا ہے اور اس کی دلبستگی ہے [1]۔

مالکیہ کا مذہب جیسا کہ ابن رشد نے کہا ہے: شادی اور عقیقہ کے علاوہ کی دعوت قبول کرنا مباح ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے، اور اگر پڑوسیوں کو مانوس کرنے اور تعلق پیدا کرنے کے لئے دسترخوان بچھایا ہو تو یہ مستحب ہے [2]۔

اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مدعوئین کے لئے شادی کے بعد ولیمہ کی دعوت اور اس کے علاوہ دوسری دعوتیں قبول کرنا واجب ہے، روایات عامہ کو اختیار کرتے ہوئے، اسی میں سے وہ روایت ہے جس کو ابن عمرؓ نے مرفوعاً روایت کیا ہے: "**إذا دعا أحدكم أخاه فليجب عرسا كان أونحوه**" [3] (جب تم میں کا کوئی شخص اپنے بھائی کو دعوت دے تو چاہئے کہ اس کو قبول کرلے خواہ شادی ہو یا اس کے مثل)، اور حضور اقدس ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام، وعيادة المريض، واتباع الجنائز، وإجابة الدعوة، وتشميت العاطس**" [4] (ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر پانچ حق ہے: سلام کا جواب دینا، مریض کی عیادت کرنا، جنازہ کے ساتھ جانا، دعوت قبول کرنا اور چھینکنے والے کو یرحمک اللہ کہنا)، آپ ﷺ نے دعوت قبول کرنا ایک مسلمان کا حق قرار دیا ہے، اور حق واجب ہے، اور دوسری دعوتوں کو چھوڑ کر صرف شادی کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے [5]۔

---

(۱) الشرح الکبیر علی مختصر خلیل ۲/ ۳۳۷، کشاف القناع ۵/ ۱۶۸، القلیوبی ۳/ ۲۹۴، ۲۹۵۔

(۲) حدیث: "الوليمة أول يوم حق، والثاني معروف، والثالث رياء و سمعة" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۲۶، ۱۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اس کی اسناد کو بخاری نے التاریخ الکبیر (۳/ ۴۲۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ذکر کیا ہے، اور فرمایا: اس کی اسناد صحیح نہیں ہے۔

(۱) المغنی ۷/ ۱۱، ۱۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۴۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۷۔

(۳) حدیث: "إذا دعا أحدكم أخاه فليجب، عرسا كان أو نحوه" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث: "حق المسلم على المسلم خمس: رد السلام وعيادة المريض......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۵) المغنی ۷/ ۱۱، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۵۔

فقیروں کی دعوت اور تھوڑے کھانے کی دعوت قبول کرنا:

۳۳- یہ بات مناسب نہیں ہے کہ داعی کی غربت یا اس کو کم اہمیت دینا یا کھانے کی قلت دعوت قبول کرنے سے مانع بنے، کیونکہ یہ تکبر ہے، اور دعوت کی مشروعیت مسلمانوں کے درمیان الفت ومحبت پیدا کرنے کے لئے ہے، اور بخاری کی ایک روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"لو دعيت إلى كراع لأجبت ولو أهدي إلي كراع لقبلت"**[1] (اگر ہمیں بکری کی ایک ٹانگ کی بھی دعوت دی جائے تو میں اسے قبول کروں، اور اگر مجھے بکری کی ٹانگ بطور ہدیہ دیا جائے تو میں اسے قبول کرلوں) اور کراع: بکری وغیرہ کی پنڈلی کا پتلا حصہ ہے۔ ابن حجر نے کہا: حدیث میں حضور ﷺ کے حسن اخلاق، آپ کی تواضع، آپ ﷺ کا لوگوں کی دل بستگی کرنا، ہدیہ کے قبول کرنے اور اس شخص کی دعوت قبول کرنے پر واضح دلیل ہے جو اپنے گھر آنے کی دعوت دے، اگر چہ یہ معلوم ہوجائے کہ جس چیز کی دعوت دے رہا ہے وہ معمولی سی چیز ہے، پھر کہا: مہلب نے کہا ہے کہ کھانے کی دعوت دینے پر آمادہ کرنے والی چیز سچی محبت، مدعو کے اس کے کھانے میں سے کھانا کھا لینے سے داعی کا خوش ہونا، ایک ساتھ کھانا تناول کر کے مدعو کی محبت اپنی طرف کھینچنا اور دعوت کے ذریعہ اس کے ساتھ عہد کو مؤکد کرنا ہے، اسی وجہ سے نبی ﷺ نے دعوت قبول کرنے کو بطور خاص ذکر فرمایا ہے، اگر چہ وہ کھانا جس کی طرف دعوت دی جارہی ہے کم ہو، اور حدیث میں ہے: **"الإجابة لما قل أو أكثر"**[2] (دعوت قبول کرنا ضروری ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ)۔

اور صحیح مسلم میں ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **"إذا دعيتم إلى كراع فأجيبوا"**[1] (اگر تمہیں بکری کی ٹانگوں کی دعوت دی جائے تو بھی تم اسے قبول کرلو)۔

اور ابن ماجہ میں بھی ایک حدیث ہے: **"أن النبي ﷺ كان يجيب دعوة المملوك"**[2] (نبی ﷺ غلاموں کی دعوت قبول فرمایا کرتے تھے)۔

دعوت بمعنی پکارنے کے شرعی آداب:

۳۴- الف- جب کوئی مسلمان اپنے مسلمان بھائی کو پکارے تو اس کا ادب یہ ہے کہ اس کو اس نام سے پکارے، یا ایسے وصف سے پکارے جو اس کو پسند ہو، ابن عقیل نے کہا تم کسی بھی شخص کو اس کے اسی نام کے ذریعہ ہی پکارو جو اسے اپنے ناموں میں سے سب سے زیادہ پسندیدہ ہو[3]، اور کنیت کا استعمال کرنا بھی اسی میں سے ہے، جیسے یہ کہنا: **یا ابافلان** (اے فلاں کے باپ)، **یاام فلان** (اے فلاں کی ماں)، اور اہل عرب کے نزدیک یہ تعظیم کی ایک شکل ہے، اور نبی ﷺ اپنے اصحاب کو کنیت سے پکارا کرتے تھے، اور حدیث میں ہے: آپ ﷺ نے بعض بچوں کو کنیت سے پکارا ہے، جیسا کہ حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ نبی ﷺ نے ان کے چھوٹے

---

(۱) حدیث: "لو دعيت إلى كراع لأجبت، ولو أهدي إلي كراع لقبلت" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۲۴۵ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۹/ ۲۴۶۔

(۱) حدیث: "إذا دعيتم إلى كراع فأجيبوا" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان يجيب دعوة المملوك" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔ اور اس کی سند میں مسلم بن کیسان الملائی ہیں جو ضعیف ہیں۔ جیسا کہ المیزان للذہبی (۴/ ۱۰۶، ۱۰۷ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۳) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۵۹۵۔

بھائی سے فرمایا: "یا أبا عمیر ما فعل النغیر" [1] (اے ابوعمیر نغیر کہاں گیا)۔

۳۵- ب- اور اس میں سے ایک یہ ہے کہ کسی کو ناپسندیدہ القاب اور اس کے لئے باعث تحقیر اور باعث نفرت ناموں کے ذریعہ نہ پکارے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلاَتَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ" [2] (اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)، اور سنن ترمذی میں ابوجبیرہ بن ضحاک کی روایت میں ہے کہ ہم میں سے ایک شخص کے دو یا تین نام ہوتے تو وہ اس کے ذریعہ پکارا جاتا، تو گمان ہوا کہ وہ اس کو ناپسند کرتا ہے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی: "وَلاَتَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ" (اور نہ ایک دوسرے کو برے القاب سے پکارو)۔

اور یہ ان صورتوں میں ہے کہ ناپسندیدہ اوصاف کے ذریعہ پکارنا اس شخص کے لئے بطور تادیب وتعذیب نہ ہو جو اس کا مستحق ہے [3] یا ظالم سے اس کے ظلم کا بدلہ لینے کے طور پر نہ ہو، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لاَيُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ" [4] (اللہ منھ پھوڑ کر برائی کرنے کو (کسی کے لئے بھی) پسند نہیں کرتا سوا مظلوم کے)، مثلاً کسی شخص سے خیانت کا صدور ہوا ہو تو اس سے یہ کہے: "یا ظالم، یاخائن"۔

اور کسی مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کو کفر کے ساتھ پکارے، اس طور پر کہ کہے: اے کافر، اے یہودی، اور اے نصرانی، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من دعا رجلا بالکفر أو قال یا عدو الله ولیس کذلک إلا حار علیه" [5] (جس شخص نے کسی شخص کو کفر کے ساتھ پکارا، یا کہا: اے اللہ کے دشمن، حالانکہ وہ ایسا نہیں، تو یہ اسی پر لوٹ آئے گا)۔

اور ایک دوسری حدیث میں ہے: "أیما امریء قال لأخیه: یاکافر، فقد باء بها أحدهما، إن کان کما قال و إلا رجعت علیه" [1] (جس شخص نے اپنے بھائی کو کہا: اے کافر، تو ان دونوں میں سے کوئی ایک اس کا مستحق ہوگیا، اگر وہ ایسا ہی ہے جیسا اس نے کہا تو جس کو کہا وہ مستحق ہوا، ورنہ وہ اسی پر (یعنی کہنے والے پر) لوٹ جائے گا)۔

۳۶- ج- اور اسی میں سے ایک یہ ہے کہ داعی ان باتوں کا خیال رکھے جس کو شریعت نے مخاطب کرنے میں ملحوظ رکھا ہے، مثلاً صاحب عظمت کی تعظیم اور بزرگی والے کا احترام کرنا، اس کے علم ودیانت کی وجہ سے، یا اس کے انصاف ورہونے کی وجہ سے، اور عبدالرزاق نے معمر سے، انہوں نے ابن طاؤس سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے فرمایا کہ چار اشخاص کی تعظیم کرنا سنت ہے، عالم کی، سفیدی والے کی (یعنی بوڑھے کی)، بادشاہ کی اور والد کی، اور یہ ظلم ہے کہ آدمی اپنے والد کو اس کے نام کے ساتھ پکارے [2]۔

۳۷- د- اور اسی میں سے ایک یہ ہے کہ پکارنے میں ایسے الفاظ استعمال نہ کرے جن سے مخاطب شخص مخاطب کرنے والے کے سامنے اپنی اہانت محسوس کرے، کیونکہ ایمان کی شرافت کی وجہ سے ہر مسلمان شریف وکریم ہے، اور اپنے دل میں اللہ کی بڑائی کا خیال جمائے رکھنے کی وجہ سے صاحب عزت ہے، اور حدیث میں ہے:

---

(۱) حدیث: "یا أبا عمیر ما فعل النغیر" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۸۲ طبع السّلفیہ) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۱۱۔

(۳) المغنی ۹/ ۳۳۔

(۴) سورۂ نساء/ ۱۴۸۔

(۵) حدیث: "من دعا رجلا بالکفر أو قال: یا عدو الله، ولیس = کذلک إلا حار علیه" کی روایت مسلم (۱/ ۸۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوذرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أیما امریٔ قال لأخیه یاکافر ......" کی روایت مسلم (۱/ ۷۹ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/ ۲۵۶۔

"لاينبغي للمؤمن أن يذل نفسه"[1] (مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو ذلیل کرے)۔

پکارنے کا اور اس (پکارنے والے) کے پاس جانے کا شرعی حکم:

۳۸- جس چیز کی دعوت دی جاتی ہے عموماً جو حکم اس کا ہوتا ہے وہی حکم دعوت کا بھی ہوتا ہے، چنانچہ کبھی وہ واجب ہوگا، کبھی سنت اور کبھی مستحب، یا کبھی مکروہ ہوگا یا کبھی حرام، مندرجہ ذیل حالات میں پکارے جانے پر لبیک کہنا واجب ہے:

۳۹- الف- اگر واجب عینی کی دعوت دی جائے مثلاً نماز قائم کرنا، تو اس میں تاخیر جائز نہیں، اور اس پر عمل کرنا متعین ہوگا، اور اگر واجب علی الکفایہ ہے تو اس کو قبول کرنا بھی واجب علی الکفایہ ہوگا، جیسے مظلوم کی پکار، اس پریشان شخص کی پکار جو ہلاکت کے قریب ہو اور مدد طلب کرنے کے لئے پکارے (دیکھئے: "استغاثہ" اور "اضطرار")۔

۴۰- ب- ترک معصیت کی دعوت دی جائے تو داعی کی پکار کا جواب دینا واجب ہے، اس لئے کہ فعل یعنی وہ کام کرنا تو یقیناً واجب الترک ہے، اور اس کی طرف دعوت سے یہ وجوب پختہ ہوجاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے منافقین کے متعلق فرمایا: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"...إلى... "وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللّٰهَ أَخَذَ تْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمَ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ"[2] (اور لوگوں میں ایسا شخص بھی ہے کہ اس کی گفتگو جو دنیوی غرض سے ہو آپ کو اچھی معلوم ہوتی ہے....اور جب اس سے کہا جاتا ہے کہ خدا سے ڈر، تو اسے نخوت گناہ پر (اور زیادہ) آمادہ کردیتی ہے، سو اس کے لئے جہنم کافی ہے، اور وہ بری ہی آرام گاہ ہے)، اور اس کے بالمقابل مومنون کی شان میں فرمایا: "إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذَا دُعُوْا اِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اَنْ يَّقُوْلُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ"[1] (ایمان والوں کا قول یہ ہے کہ جب وہ بلائے جاتے ہیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف کہ (رسول) ان کے درمیان فیصلہ کردیں تو کہہ اٹھتے ہیں کہ ہم نے سن لیا اور مان لیا، تو ایسے ہی لوگ فلاح یاب ہیں)، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَمَالَكُمْ لَاتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالرَّسُوْلُ يَدْعُوْكُمْ لِتُؤْمِنُوْا بِرَبِّكُمْ"[2] (آخر تمہیں کیا ہوگیا ہے جو تم اللہ پر ایمان نہیں لاتے ہو، درانحالیکہ رسول تمہیں بلا رہے ہیں کہ تم اپنے پروردگار پر ایمان لاؤ)۔

۴۱- ج- اور قبول کرنا اس شخص پر بھی واجب ہے جسے ایسے قاضی کے پاس آنے کی دعوت دی گئی ہو جو شریعت کے مطابق کسی حق کے بارے میں اس کے خلاف فیصلہ کرے، تو اس کو وہاں جانا ضروری ہے، اور نہ جانا اس کے لئے حرام ہے، بشرطیکہ اس کے حاضر ہونے پر اس حق کا ثبوت موقوف ہو، ورنہ تو حق کو ادا کرنا یا قاضی کے یہاں حاضری دینا واجب ہے، اگرچہ حق ثابت نہ ہو، اور اگر بذات خود قاضی اس کو بلائے تو بھی حاضر ہونا ضروری ہے[3]، اور یہ اس فرمان کی وجہ سے ہے جو اللہ تعالیٰ نے منافقین کے اوصاف سے متعلق فرمایا: "وَإِذَا دُعُوْا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اِذَا فَرِيقٌ

(۱) حدیث: "لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه......" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۲۳ طبع الحلبی) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے، اور اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۴-۲۰۶۔

(۱) سورۂ نور/ ۵۱۔

(۲) سورۂ حدید/ ۸۔

(۳) الفروق للقرافی ۴/ ۷۸، الفرق/ ص ۲۳۵، شرح المنہاج و حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۱۳۔

مِّنۡهُمۡ مُّعۡرِضُوۡنَ، وَاِنۡ يَّكُنۡ لَّهُمُ الۡحَقُّ يَاۡتُوۡۤا اِلَيۡهِ مُذۡعِنِيۡنَ،"[1] (اور جب یہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلائے جاتے ہیں کہ (رسول) ان کے درمیان فیصلہ کردیں تو اس میں کا ایک گروہ پہلوتہی کرتا ہے، اور اگر ان کا حق (نکلتا ہوتا) ہے تو (رسول) کی طرف سر تسلیم خم کرکے آجاتے ہیں)، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "إِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ اِذَا دُعُوۡۤا اِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوۡلِهٖ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ اَنۡ يَّقُوۡلُوۡا سَمِعۡنَا وَاَطَعۡنَا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الۡمُفۡلِحُوۡنَ"[2] (ایمان والوں کا قول یہ ہے کہ جب وہ بلائے جاتے ہیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف کہ (رسول) ان کے درمیان فیصلہ کردیں تو کہہ اٹھتے ہیں کہ ہم نے سن لیا اور مان لیا، تو ایسے ہی لوگ فلاح یاب ہیں)، اور اس مسئلہ میں قدرے تفصیل ہے جسے "دعویٰ" اور "قضاء" کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

۴۲-د- اور اس شخص کے لئے بھی آنا واجب ہے جس کو گواہ بننے اور گواہی ادا کرنے کے لئے بلایا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلَا يَاۡبَ الشُّهَدَآءُ اِذَا مَا دُعُوۡا"[3] (اور گواہ جب بلائے جائیں تو انکار نہ کریں) محلی نے کہا کہ نکاح کا گواہ بننا فرض کفایہ ہے، ان لوگوں کے حق میں جو اس کے اہل ہیں خواہ نصاب شہادت سے زائد ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ انعقاد نکاح اسی پر موقوف ہے، لہٰذا اگر موجود ہو تو قبول کرنا لازم ہے (یعنی گواہ بننا لازم ہے)، اور اگر موجود نہ ہو اور گواہ بننے کے لئے بلایا جاوے تو اصح یہ ہے کہ قبول کرنا لازم نہیں، ہاں اگر گواہ بنانے والا مریض ہو، یا قیدی ہو، یا پردہ نشیں عورت ہو، یا ایسا قاضی ہو جو اپنے پاس ثابت شدہ امر کی گواہی لے رہا ہو۔

(۱) سورۂ نور/ ۴۸، ۴۹۔

(۲) سورۂ نور/ ۵۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

اور جہاں تک شہادت دینے کے لئے بلائے جانے کی بات ہے تو اگر مقدمہ میں صرف دو ہی گواہ ہوں، اور مسافت قصر سے کم دوری پہ جانا ہو، تو ان دونوں کے لئے گواہی دینا لازم ہے، اور اگر زیادہ ہوں تو واجب علی الکفایہ ہے[1]۔

مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے "شہادت" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

۴۳-ھ- داعی ایسا ہو کہ اس کی بات ماننا ضروری ہو، ان میں سے یہ ہیں۔

الف: نبی علیہ السلام کی دعوت پر لبیک کہنا، اسی لئے تمام صحابہ پر یہ بات لازم تھی کہ نبی علیہ السلام کو پکارتے ہوئے سنکر لبیک کہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "لَاتَجۡعَلُوۡا دُعَآءَ الرَّسُوۡلِ بَيۡنَكُمۡ كَدُعَآءِ بَعۡضِكُمۡ بَعۡضًا"[2] (تم لوگ رسول کے بلانے کو ایسا مت سمجھو جیسا تم میں سے ایک دوسرے کو بلالیتا ہے) آیت کریمہ کی مختلف تفسیروں میں سے ایک تفسیر کے مطابق۔

امام رازی نے فرمایا ہے: یہی قفال اور مبرد کا اختیار کردہ قول ہے کہ جب وہ تمہیں حکم دیں اور تم کو پکاریں تو اس کو وہ حیثیت نہ دو جیسا کہ تم میں بعض بعض کو حکم دیتے یا پکارتے ہیں، کیونکہ ان کا حکم فرض لازم ہے[3]۔

علاوہ ازیں نبی علیہ السلام کی بات پر لبیک کہنا واجب ہے، خواہ وہ شخص جس کو پکارا جارہا ہے نماز کی حالت میں ہو، چاہے نماز فرض یا نماز نفل کی حالت میں ہو، اور نبی علیہ السلام کی پکار کا زبانی طور پر جواب دینے سے نماز کے باطل ہوجانے کے بارے میں قدرے اختلاف ہے، اور یہ اس روایت کی بنا پر ہے جس کی روایت ابوسعید ابن المعلی

(۱) البدائع ۶/ ۲۲۴، الشرح الصغیر ۱/ ۸۷، شرح المنہاج ۴/ ۳۲۹، ۳۳۰۔

(۲) سورۂ نور/ ۶۳۔

(۳) تفسیر فخر الدین الرازی ۲۴/ ۳۹، ۴۰۔

نے کی ہے، انہوں نے فرمایا: "كنت أصلي فمرّ بي النبي صلى الله عليه وسلم، فدعاني فلم آته حتى صليت، ثم أتيته، فقال: ما منعك أن تأتيني؟ألم يقل الله: "يَاَ يُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اسْتَجِيْبُوْا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيْكُمْ" (۱) ثم قال: لأعلمنک أعظم سورة من القرآن قبل أن تخرج من المسجد..." (۲) (میں نماز پڑھ رہا تھا کہ نبی ﷺ میرے پاس سے گذرے، اور آپ ﷺ نے مجھے پکارا، میں نماز سے فارغ ہوکر آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم کو میرے پاس آنے سے کس چیز نے روکا تھا؟ کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا: اے ایمان والو! اللہ اور رسول کو لبیک کہو جب کہ وہ (یعنی رسول) تم کو تمہاری زندگی بخش چیز کی طرف بلائیں، پھر فرمایا: مسجد سے باہر جانے سے قبل قرآن کی ایک بڑی سورت تمہیں ضرور سکھادوں گا)۔

۴۴-ب- پکارنے والا باپ ہو یا ماں ہو، اس لئے کہ یہ بھی والدین کی نافرمانی ہے کہ ان دونوں کی پکار کوسنیں اور انہیں جواب نہ دیں، اگر وہ دونوں ایک ساتھ پکاریں تو پہلے اپنی ماں کا جواب دے، اور اصل مسئلہ کے وجوب پر جریج العابد کا قصہ دلیل ہے، اس میں یہ ہے: "أنه كان يتعبد في صومعة فجاء ت أمه، فرفعت رأسها تدعوه، فقالت: يا جريج أنا أمک كلمني، فصادفته يصلي، فقال: اللهم أمي وصلاتي، فاختار صلاته" (وہ عبادت خانہ میں عبادت کررہا تھا، تو اس کی ماں آئی اور اس کو پکارنے کے لئے اپنا سر اٹھایا، پھر کہا: اے جریج میں تمہاری ماں ہوں مجھ سے بات کرو، وہ کہتی ہے کہ میں نے اس کو نماز پڑھتے ہوئے پایا تو اس نے کہا: اے اللہ ایک طرف میری ماں ہے اور دوسری طرف میری نماز، پھر اس نے اپنی نماز کو پسند کیا، اور اسی میں یہ بھی ہے کہ اس کی ماں نے اس کے لئے بدعا کی، تو اللہ تعالیٰ نے اس کی بددعا کو قبول فرمالیا (۱)۔

حنفیہ نے کہا: جیسا کہ الدرالمختار اور ردالمحتار میں ہے: اگر اس کے والدین میں سے کوئی اس کو اس حال میں پکارے کہ وہ فرض نماز کی ادائیگی میں مشغول ہو تو وہ نہ آئے، مگر جبکہ وہ اس سے مدد کا طالب ہو (اور اگر والدین کے علاوہ کوئی دوسرا مدد طلب کرے تو اس کا حکم بھی اسی طرح ہے) اور وہ اس کی فریادرسی کرنے اور اس کو چھٹکارا دلانے کی قدرت رکھتا ہو تو فرض نماز توڑ کر اس کی فریادرسی کرنا واجب ہے، اور نفلی نماز میں ہونے کی صورت میں اگر پکارنے والے ماں باپ کو یہ معلوم ہوجائے کہ وہ حالت نماز میں ہے پھر بھی وہ پکاریں تو وہ نہ جائے، کیونکہ جب ان کو یہ معلوم ہے کہ وہ حالت نماز میں ہے اس کے باوجود وہ اس کو پکار رہے ہیں تو یہ معصیت ہے، اور جہاں اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہو وہاں مخلوق کی فرمانبرداری نہیں کی جاسکتی، اور اگر ان کو معلوم نہ ہوسکے کہ وہ حالت نماز میں ہے تو اس کو ان کے پاس جانا چاہئے، اس کی دلیل وہ ہے جو جریج العابد کے قصہ میں گذر چکا ہے (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک نماز نفل میں والدین کے پاس فوراً آنا اس میں لگے رہنے سے بہتر ہے، اور قاضی ابوالولید (ابن رشد) نے یہ بیان کیا ہے کہ یہ حکم ماں کے لئے خاص ہے باپ کے لئے نہیں، اور سلف صالحین میں سے مکحول نے یہی فرمایا ہے (۳)۔

قصہ جریج والی حدیث کے متعلق نووی نے فرمایا: علماء کا بیان ہے کہ

---

(۱) سورۂ انفال ر ۲۴۔

(۲) حدیث ابوسعید بن المعلی کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۳۰۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) جریج العابد کے واقعہ کی روایت مسلم (۱۹۷۶/۴، ۱۹۷۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) ردالمحتار حاشیہ ابن عابدین علی الدر ۴۷۸/۱۔

(۳) فتح الباری ۴۸۲/۶، کتاب ۶۰ (احادیث الأنبیاء)، باب ۴۸ (قول اللہ "واذکر فی الکتاب مریم")۔

اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے لئے اس داعی کے پاس آنا ہی درست تھا، کیونکہ وہ نفلی نماز میں تھا، اور نفلی نماز کو جاری رکھنا مستحب ہے واجب نہیں، اور ماں کی آواز پر اس کے پاس آنا اور اس کے ساتھ بھلائی کرنا واجب ہے، اور اس کی نافرمانی کرنا حرام ہے [1]۔

اور ابن حجر نے کہا: مذہب شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ ماں کی پکار پر لبیک کہنے کے لئے نماز توڑ دینا مطلقاً جائز ہے، خواہ فرض نماز ہو یا نفل نماز، اس کو رویانی نے نقل کیا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ نماز اگر نفلی ہو، اور اسے والد کے پاس نہ جانے سے ان کو تکلیف ہونے کا علم ہو، تو ان کے پاس آنا واجب ہے ورنہ نہیں، اور اگر نماز فرض ہو اور وقت کم ہو تو آنا ضروری نہیں، اور اگر وقت تنگ نہ ہو تو امام الحرمین کی رائے کے مطابق واجب ہے، اور ان کے علاوہ نے ان کی مخالفت کی ہے، کیونکہ وہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے۔

ج - یہ کہ بلانے والا شوہر ہو جو اپنی بیوی کو اپنے بستر پر بلائے، کیونکہ حدیث میں ہے: "**إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء لعنتها الملائكة حتى تصبح**" [2] (جب شوہر اپنی بیوی کو اپنے بستر پر بلائے پھر وہ انکار کر جائے تو وہ اس حال میں صبح تک رہتی ہے کہ فرشتے اس پر لعنت بھیجتے ہیں)۔

۶ - یہ کہ بلانے والا امام المسلمین یا ولایت میں اس کا نائب ہو، مثلاً حج کا امیر، فوج کا سپہ سالار اور حاکم وقت وغیرہ، تو ان سب کی آواز پر حاضر ہونا ضروری ہے، کیونکہ حاکمیت کا تقاضا یہی ہے، بشرطیکہ کسی حرام کی دعوت وہ لوگوں کو نہ دیں۔

---

(۱) شرح النووی علی صحیح مسلم ۱۶/ ۱۰۵ طبع المطبعۃ المصریہ۔

(۲) حدیث: "**إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجئ لعنتها الملائكة حتى تصبح**" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۲۹۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۱۰۶۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

تراجم فقہاء

جلد ۲۰ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

أبان بن عثمان:
ان کے حالات ج ۳ ص ۷ ۴۴ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی موسیٰ: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۲ میں گذر چکے۔

ابن ابی ہریرہ: یہ حسین بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۱۵ میں گذر چکے۔

ابن الباجی (۲۹۱-۳۷۸ھ)
یہ عبداللہ بن محمد ہیں، کنیت ابو محمد ہے اور ابن الباجی سے معروف ہیں، آپ مالکی فقیہ ہیں۔ آپ نے ابن لبابہ، اسلم بن عبدالعزیز، احمد بن خالد اور قاسم بن اصبغ وغیرہ سے کسب فیض کیا، اور آپ سے آپ کے بیٹے احمد، اور پوتے محمد بن احمد، ابن الفرضی اور اصیلی وغیرہ نے سماعت کی ہے۔
[شجرۃ النور الزکیہ/ص ۱۰۰]

ابن تمیم: یہ محمد بن تمیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۱۶ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن جزی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ حسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۷ ۵۴ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی: یہ احمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۸ ۵۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۵ میں گذر چکے۔

ابن رشد (الجد): یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن رشد (الحفید): یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن الروزجار (؟-؟)
یہ حسن بن ثابت ہیں، کنیت ابوالحسن الاحول ہے، نسبت تغلبی اور کوفی ہے، ابن الروزجار سے معروف ہیں، تابعی ہیں، آپ نے اسماعیل بن ابوخالد، عبداللہ بن الولید بن عبداللہ المزنی اور ہشام بن عروہ وغیرہ سے روایت کی ہے، اور آپ سے ابن المبارک، ابراہیم بن موسیٰ الرازی اور یحییٰ بن آدم وغیرہ نے روایت کی ہے۔ علی بن جنید نے کہا: میں نے ابن نمیر کو کہتے سنا کہ وہ ثقہ ہیں۔
[تہذیب التہذیب ۲/ ۲۵۸]

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن زبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن السنی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شاس: یہ عبداللہ بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن شمیل: دیکھئے: النضر بن شمیل۔

ابن شہاب: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۰ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن عتاب (۴۳۳-۵۲۰ھ)
یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن عتاب بن محسن ہیں، کنیت ابو محمد اور نسبت اندلسی، قرطبی ہے، آپ مالکی فقیہ ہیں، فن قرأت، تفسیر اور لغت میں آپ کی خدمات ہیں، اپنے والد سے فقہ حاصل کیا۔ ابن فرحون نے کہا: آپ ساتوں قرأت، بہت زیادہ تفسیر قرآن، غریب القرآن اور معانی قرآن کے عالم تھے، مسائل کے جوابات میں ان کو فوقیت

حاصل تھی۔

بعض تصانیف: "شفاء الصدر"،فن زہد ورقائق میں ہے۔

[الدیباج ص ۳۵۰؛الأعلام ۴/ ۱۰۳؛معجم المؤلفین ۵/ ۱۸۴]

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۱ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن غازی: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۵۱ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن قاسم العبادی: یہ احمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ محمد بن قاسم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن قاضی سماوہ: یہ محمود بن اسرائیل ہیں:

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۱۸ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن قیم الجوزیہ: یہ محمد بن ابوبکر ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن کنانہ: یہ عثمان بن عیسی ہیں۔

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۱۹ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ: یہ محمد بن یزید ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۵۳ میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن الہمام: یہ محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب المالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابواسحاق شیرازی: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابواسحاق الفزاری (؟-۱۸۵، اور ایک قول ۱۸۸ھ)

یہ ابراہیم بن محمد بن حارث بن اسماء بن خارجہ بن حصین بن حذیفہ ہیں، کنیت ابواسحاق اور نسبت فزاری اور کوفی ہے، آپ فقیہ ومحدث ہیں۔ آپ نے ابواسحاق السبیعی، عطاء بن السائب، سہیل بن ابی صالح، یحیی بن سعید انصاری، ثوری اور شعیب بن ابوحمزہ وغیرہ سے حدیث روایت کی۔ اور آپ سے اوزاعی، ثوری، ابن المبارک، مروان بن معاویہ فزاری اور عاصم بن یوسف یربوعی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ ابوحاتم، نسائی، احمد عجلی، ابن معین اور سفیان بن عیینہ نے کہا: آپ ثقہ، قابل اعتماد اور ائمہ میں سے ایک تھے۔ ابوحاتم نے کہا: علماء کا اتفاق ہے کہ ابواسحاق فزاری ایسے امام تھے جن کی بلا اختلاف اقتداء کی جاتی تھی۔ حمیدی نے کہا: امام شافعی کہتے تھے کہ فن سیر میں ان کی طرح کسی نے تصنیف نہیں کی۔ ابن عیینہ نے ایک واقعہ کے ضمن میں کہا ہے: خدا کی قسم میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جس کو میں ان پر ترجیح دے سکوں۔

[تہذیب التہذیب ۱/۱۵۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۷۳؛ الکامل لابن الأثیر ۶/۱۷۴]

ابوایوب انصاری: یہ خالد بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابوبکر صدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر: یہ عبدالعزیز بن جعفر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابوبکر بن الفضل (؟-۳۸۱ھ)

یہ محمد بن فضل ہیں، ابوبکر کنیت ہے، نسبت فضلی کماری ہے جو بخاری کے ایک گاؤں "کمار" کی جانب منسوب ہے، آپ فقیہ اور مفتی ہیں، لکھنوی نے فرمایا: آپ امام کبیر، شیخ جلیل، روایت میں مستند اور درایت میں قابل تقلید تھے، مشہور کتب فتاوی آپ کی

روایات اورفتاوی سے بھری ہیں، آپ نے عبداللہ السبذ مونی اور ابوحفص الصغیر وغیرہ سے فقہ حاصل کی،اورآپ سے قاضی ابوعلی الحسین بن الخضر النسفی ، حاکم عبدالرحمٰن بن محمد الکاتب اورعبداللہ الخیز اخزی وغیرہ نےفقہ حاصل کی۔

[الجواہرالمضیئہ ۲/ ۱۰۷؛الفوائدالبہیہ /ص ۱۸۴]

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:

ان کےحالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوحفص البرمکی: یہ عمر بن احمد ہیں:

ان کےحالات ج ۴ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ نعمان بن ثابت ہیں:

ان کےحالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:

ان کےحالات ج ا ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابوالدرداء: یہ عویمر بن مالک ہیں:

ان کےحالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابوزید: یہ محمد بن احمد ہیں:

ان کےحالات ج ۹ ص ۳۱۰ میں گذر چکے۔

ابوزیدالدبوسی: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:

ان کےحالات ج ا ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابوطالب: یہ احمد بن حمید حنبلی ہیں:

ان کےحالات ج ۳ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:

ان کےحالات ج ۶ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ قاسم بن سلام ہیں:

ان کےحالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابومسعودالبدری: یہ عقبہ بن عمرو ہیں:

ان کےحالات ج ۳ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ابوموسی اشعری:

ان کےحالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:

ان کےحالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:

ان کےحالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کےحالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کےحالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

اسحاق بن ہانی (۲۱۸-۲۷۵ھ)

یہ اسحاق بن ابراہیم بن ہانی ہیں، کنیت ابو یعقوب ہے، اور نسبت نیساپوری ہے۔ ابویعلی نے کہا: ہمارے امام (احمد بن حنبل) کی انہوں نے نو سال کی عمر میں خدمت کی۔ ابوبکر الخلال نے کہا: انہوں نے احمد بن حنبل سے بہت سارے مسائل نقل کئے۔ ان میں سے چند مسائل یہ ہیں: میں نے دیکھا کہ ابوعبداللہ سے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا گیا جو حضرت معاویہؓ کو گالی دیتا ہو کہ کیا ہم اس کے پیچھے نماز پڑھیں؟ تو ابوعبداللہ نے کہا: نہیں، اور اس کا کوئی احترام نہیں ہے۔

[طبقات الحنابلہ ۱/۱۰۸، ۱۰۹]

الأُسروشنی (؟-۶۳۲ھ)

یہ محمد بن محمود بن حسین ہیں، کنیت ابوالفتح اور لقب مجد الدین ہے، نسبت الاسروشنی ہے، اور ایک قول: الاستروشنی ہے، جو سمرقند کے مشرق میں واقع ایک شہر ''اسروشنہ'' کی طرف منسوب ہے، آپ حنفی فقیہ ہیں۔ آپ نے اپنے والد، نیز صاحب الہدایہ اور سید ناصر الدین سمرقندی اور ظہیر الدین محمد بن احمد بخاری وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''الفصول'' معاملات میں ''جامع أحکام الصغار''، فروعات میں ''الفتاوی'' اور ''قرة العینین فی اصلاح الدارین''۔

[کشف الظنون ۱/۱۹، ۱۲۶۶؛ الفوائد البہیہ ص ۲۰۰؛ الأعلام ۷/۳۰۷؛ معجم المؤلفین ۱۱/۳۱۷؛ اللباب فی تہذیب الأنساب ۱/۵۴]

الإِسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

أصبغ: یہ أصبغ بن الفرج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

اوزاعی: یہ عبدالرحمٰن بن عمرو ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ب

البابرتی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

بریدہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۰ میں گذر چکے۔

البعلی الحنبلی:
ان کے حالات ج۱۹ ص۳۶۱ میں گذر چکے۔

البغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۸ میں گذر چکے۔

بکر بن محمد (؟-)

یہ بکر بن محمد ہیں، کنیت ابواحمد، نسبت نسائی اور بغدادی ہے، ابوبکر الخلال نے آپ کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے: ابوعبداللہ (احمد بن حنبل) ان کو آگے رکھتے اور ان کی تکریم کیا کرتے تھے۔ آپ کے پاس بہت سارے مسائل تھے جنہیں آپ نے ابوعبداللہ سے سنا تھا۔ ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے، وہ کہتے ہیں: ابوعبداللہ سے میں نے ایسے شخص کے بارے میں پوچھا جس نے مجھے ایک گواہی پر گواہ بنانا چاہا، اور وہ شخص سودی کاروبار کرتا تھا، پھر میرے پاس آیا اور کہنے لگا: بادشاہ کے پاس چل کر گواہی دیجئے، تو امام احمد بن حنبل نے جواب دیا: اگر اس کا معاملہ سودی ہے تو گواہی مت دو۔

[طبقات الحنابلہ ۱/۱۱۹، ۱۲۰]

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۴۹ میں گذر چکے۔

البویطی: یہ یوسف بن یحیی ہیں:
ان کے حالات ج۱۵ ص۳۲۸ میں گذر چکے۔

ث

ثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۰ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن سمرہ:
ان کے حالات ج۱۱ ص۴۲۴ میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج۱ ص۴۵۰ میں گذر چکے۔

جبیر بن مطعم:
ان کے حالات ج۳ ص۴۶۶ میں گذر چکے۔

جعفر بن محمد:
ان کے حالات ج۳ ص۴۶۷ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

ح

حسن بصری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

حسن بن ثابت: دیکھئے: ابن الروزجار۔

حسن الزجّاجی (؟-وفات ۴۰۰ھ کے آس پاس)
یہ حسن بن محمد بن العباس ہیں، کنیت ابوعلی، نسبت زجاجی اور طبری ہے، الزجاجی سے معروف ہیں۔ آپ محدث، اور شافعی فقیہ ہیں، قضاء کی ذمہ داری انجام دی، ابن القاص اور قاضی ابوالطیب طبری سے علم حاصل کیا۔ آپ سے آمل کے فقہاء نے استفادہ کیا۔
بعض تصانیف: "التھذیب" فقہ شافعی کی فروعات میں، "زیادة المفتاح" اور "کتاب الدر"۔
[طبقات الشافعیہ ۱۴۶/۳؛ طبقات الفقہاء، ص ۹۶؛ معجم المؤلفین ۲۸۴/۳]

حسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

الحصکفی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

خ

خالد بن الولید:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۲ میں گذر چکے۔

الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

د

داؤدالظاہری: یہ داؤد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

ر

الرازی: یہ محمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ خیرالدین الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

ز

زرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الزیلعی: یہ عثمان بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

س

السبکی: یہ علی بن عبد الکافی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

سحنون: یہ عبد السلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۰۷ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

سفیان بن عیینہ:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

سلمان الفارسی:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

سلمہ بن الاکوع:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبد الرحمٰن بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ش

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الشبیبی (؟-؟)

یہ عبداللہ بن محمد بن یوسف ہیں، کنیت ابو محمد ہے، نسبت بلوی، شبیبی اور قیروانی ہے، آپ فقیہ ہیں، آپ نے ابوالحسن عوانی، ابوعمران مناوی، ابوعبداللہ الغلال اور محمد ہسکوری وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور آپ سے ابوالقاسم بن ناجی، برزلی اور ابوحفص مسراتی نے کسب فیض کیا۔ شجرۃ النور الزکیہ میں ہے: شبیبی تقریباً ۳۵ سال تک درس دیتے رہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۲۲۵؛ نیل الابتہاج رص ۱۴۹]

الشروانی: یہ شیخ عبد الحمید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

ص

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکی۔

صاحب الحاوی: یہ علی بن محمد الماوردی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب الحاوی: دیکھئے: القزوینی:

صاحب الشامل: یہ عبدالسید محمد بن عبدالواحد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

صاحب العدۃ: یہ عبدالرحمٰن بن محمد الفورانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

صاحب غایۃ المنتہی: یہ مرعی بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

صاحب الفتاویٰ السراجیہ: دیکھئے: علی بن عثمان الاوسی:

صاحب الہدایہ: یہ علی بن ابوبکر المرغینانی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

ط

الطحطاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

عبدالغفار القزوینی (؟-۶۶۵ھ)

یہ عبدالغفار بن عبدالکریم بن عبدالغفار ہیں، نجم الدین لقب اور

قزوینی نسبت ہے، آپ فقہ اور حساب کے عالم ہیں، فقہاء شافعیہ میں شمار ہوتا ہے۔

بعض تصانیف: "الحاوی الصغیر" اور "العجائب فی شرح اللباب" ہے، دونوں فقہ شافعی کی جزئیات میں ہیں، اور ایک کتاب "الحساب" ہے۔

[طبقات الشافعیہ ۵/۱۱۸؛ مرآۃ الجنان ۴/۱۶۷؛ الأعلام ۴/۱۵۷؛ معجم المؤلفین ۵/۲۶۷]

عبداللہ بن عکیم:

ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

عبدالملک بن مروان (۲۶-۸۶ھ)

یہ عبدالملک بن مروان بن الحکم بن ابوالعاص بن امیہ ہیں، کنیت ابوالولید، نسبت المدنی اور الدمشقی ہے، بڑے اور سیاستداں خلفاء میں سے ہیں، وسیع العلم فقیہ ہیں، آپ نے اپنے والد، اور حضرت عثمان، معاویہ، جابر، ابوہریرہ اور ام سلمہ وغیرہ سے روایت کی، اور آپ سے آپ کے بیٹے محمد، عروۃ بن الزبیر، زہری، اور خالد بن معدان وغیرہ نے روایت کی ہے، حضرت معاویہؓ نے آپ کو مدینہ کا گورنر بنایا، اس وقت آپ کی عمر ۱۶ برس تھی، والد کے انتقال کے بعد مسند خلافت آپ کی طرف منتقل ہوگئی، اور آپ طاقتور حکمراں کے طور پر ظاہر ہوئے، پھر حضرت مصعب بن زبیر اور حضرت عبداللہ بن زبیر جب حجاج ثقفی کے ساتھ مقابلہ میں شہید ہوگئے تو عبدالملک بن مروان پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہوگیا، آپ کے زمانہ میں دواوین کو فارسی اور رومی زبان سے عربی زبان میں منتقل کیا گیا۔ آپ نے پہلی مرتبہ اسلام میں دینار کے سکے ڈھلوائے، اور حضرت عمر بن الخطاب نے دراہم کے سکے ڈھلوائے تھے، ابن حبان نے ثقات میں آپ کا شمار کیا ہے، اور کہا: عبدالملک اہل مدینہ کے فقہاء اور قراء میں سے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۶/۴۲۲؛ میزان الاعتدال ۲/۱۵۳؛ ابن الأثیر ۴/۱۹۸؛ الأعلام ۴/۳۱۲)

العُتبی (؟-۲۵۴ھ)

یہ محمد بن احمد بن عبدالعزیز بن عتبہ بن جمیل ہیں، کنیت ابوعبداللہ ہے، نسبت اموی، عُتبی، قرطبی اور اندلسی ہے، آپ مالکی فقیہ ہیں، محدث ہیں، اندلس میں آپ نے یحیی بن یحیی اور سعید بن حسان وغیرہ سے روایت کی، پھر آپ نے رخت سفر باندھا اور سحنون اور اصبغ کے ساتھ سماعت کی، آپ مسائل کے حافظ، ان کے جامع اور نوازل (جدید مسائل) سے آشنا تھے۔ ابن لبابہ فرماتے تھے: وہاں کوئی ایسا شخص نہیں تھا جو فقہ میں عُتبی سے گفتگو کرسکتا تھا، اور نہ عُتبی کے بعد کوئی ایسا شخص تھا جو عُتبی سا فہم رکھتا تھا سوائے ان لوگوں کے جنہوں نے عُتبی کے پاس حصول علم کیا ہو۔ صدفی نے کہا: آپ خیر و جہاد اور اچھے خیالات رکھتے تھے۔ آپ سے محمد بن لبابہ، ابوصالح اور سعید بن معاذ اور اعناقی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔

بعض تصانیف: "المستخرجة العتبية على الموطأ" اور "كراء الدور والأرضين"۔

[شذرات الذہب ۲/۱۲۹؛ الدیباج/ص ۲۳۸؛ اللباب ۲/۱۱۹؛ الأعلام ۶/۱۹۷؛ معجم المؤلفین ۸/۲۷۶]

عثمان بن عفان:
ان کے حالات ج۱ ص ۲۷۴ میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام: یہ عبدالعزیز بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

عطاء بن ابی رباح:
ان کے حالات ج۱ ص ۲۷۴ میں گذر چکے۔

العقبانی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۷ ص ۳۸۴ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:
ان کے حالات ج۱ ص ۳۷۴ میں گذر چکے۔

علی بن عثمان الأوسی (؟-۵۶۹ھ)
یہ علی بن عثمان بن محمد ہیں، لقب سراج الدین اور نسبت اُوسی اور فرغانی ہے، آپ عالم، ادیب اور شاعر ہیں، اصول دین میں آپ کا مشہور قصیدہ ہے جس میں ۶۶/اشعار ہیں۔
بعض تصانیف: "الفتاویٰ السراجية"، "مشارق الأنوار في شرح نصاب الأخبار"، "مختلف الرواية"، "شرح منظومة عمر النسفي في الخلاف" اور "القصيدة اللامية" اصول دین میں۔

[کشف الظنون ۲/۱۲۲۴؛ الجواہر المضیہ ۱/۳۶۷؛ معجم المؤلفین ۷/۱۴۸]

عمران بن حصین:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

عمرو بن حزم:
ان کے حالات ج۱۴ ص ۳۲۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:
ان کے حالات ج۴ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

عوف بن مالک:
ان کے حالات ج۱۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

العینی: یہ محمود بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ف

فضالہ بن عبید:
ان کے حالات ج ۱۲ ص ۳۷۸ میں گذر چکے۔

فضل بن سلمہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

فقہاء سبعہ:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکی۔

الفیومی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱۵ ص ۳۴۰ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابوالطیب: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

قاضی ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

قاضی حسین: یہ حسین بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

قاضی زکریا انصاری: یہ زکریا بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

قاضیخان: یہ حسن بن منصور ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۹۷ھ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۸۰ھ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۸۰ھ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۸۰ھ میں گذر چکے۔

ل

اللقانی: یہ شمس الدین محمد بن حسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۸۲ھ میں گذر چکے۔

لیث بن سعد:
ان کے حالات ج ا ص ۸۳ھ میں گذر چکے۔

لیلی بنت قانف (؟ - ؟)

یہ لیلی بنت قانف الثقفیہ ہیں، آپ صحابیہ ہیں، اور رسول اکرم ﷺ کی صاحبزادی حضرت ام کلثومؓ کو غسل دیئے جانے کا مشاہدہ کرنے والیوں میں شامل تھیں، اور اس کا حال انہوں نے بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔

داؤد بن عروہ بن مسعود ثقفی سے مروی ہے کہ لیلی بنت قانف ثقفیہ فرماتی ہیں: میں حضرت ام کلثومؓ کو غسل دینے والیوں میں شریک تھی، وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے سب سے پہلے کفن میں سے حقو (ازار) ہمیں دیا، پھر درع (قمیص) دیا، پھر خمار (دوپٹہ)، پھر ملحفہ (چادر) دیا، پھر بڑے کپڑے میں ان کو لپیٹ دیا گیا، رسول اللہ ﷺ دروازہ کے پیچھے سے ہمیں یہ چیزیں دے رہے تھے۔

[الإصابہ ۴/۴۰۲؛ الاستیعاب ۴/۱۹۱۰؛ أسد الغابہ ۶/۲۵۹]

م

المازری: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۸۳ھ میں گذر چکے۔

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

المتولی: یہ عبدالرحمٰن بن مامون ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

مجاہد بن جبر:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

مجمع بن جاریہ (؟-تقریباً ۵۰ھ)

یہ مجمع بن جاریہ بن عامر بن مجمع بن العطاف ہیں، نسبت اوسی اور انصاری ہے، آپ صحابی ہیں، آپ ان صحابہ میں سے ایک ہیں جنہوں نے عہدِ رسالت میں تھوڑے سے حصہ کے علاوہ پورا قرآن جمع کیا تھا۔ آپ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، اور آپ سے آپ کے لڑکے یعقوب اور آپ کے بھتیجے عبدالرحمٰن بن یزید بن جاریہ، ابوالطفیل عامر بن واثلہ نے روایت کی۔ کہا جاتا ہے: حضرت عمرؓ نے اپنے ایامِ خلافت میں انہیں اہل کوفہ کو قرآن سکھانے کے لئے بھیجا تھا۔

[الإصابہ ۳/۳۶۶؛ أسد الغابہ ۴/۲۹۰؛ تہذیب التہذیب ۱۰/۴۷؛ الأعلام ۶/۱۶۶]

محمد بن الحسن الشیبانی:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

المحلی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۳ میں گذر چکے۔

المرغینانی: یہ علی بن ابوبکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:
ان کے حالات ج۱ ص ۴۸۷ میں گذر چکے۔

مطرّف بن عبدالرحمٰن:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

مطلب بن عبداللہ بن حنطب (؟-۱۲۰ھ کے آس پاس بقید حیات تھے)

یہ مطلب بن عبداللہ بن حنطب بن حارث ہیں، نسبت قرشی، مخزومی، مدنی ہے، آپ نے حضرت عمر، ابوموسیٰ اشعری، زید بن ثابت، ابوہریرہ، عائشہ، ابن عباس، ابن عمر اور انسؓ وغیرہ سے روایت کیا، اور آپ سے آپ کے دونوں لڑکے عبدالعزیز اور الحکم نے اور اوزاعی، زہیر بن محمد تمیمی، ابن جریج اور کثیر بن زید وغیرہم نے روایت کیا ہے۔ ابوزرعہ اور دارقطنی نے کہا: آپ ثقہ ہیں، ابن حبان

نے ثقات میں آپ کا ذکر کیا ہے، ابن سعد نے کہا: آپ کثیر الحدیث تھے، لیکن آپ کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے کہ آپ کثرت سے مرسل روایت کرتے تھے۔ زبیر بن بکار نے کہا: آپ معززین قریش میں سے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/۱۷۸؛ طبقات خلیفہ/ص ۲۴۵؛ الجرح والتعدیل ۸/۳۵۹؛ تہذیب الکمال ۵/۱۳۳۳؛ سیرأعلام النبلاء ۵/۳۱۷]

معاویہ بن حکم:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۱ میں گذر چکے۔

المقدسی: یہ عبدالغنی بن عبدالواحد ہیں:

ان کے حالات ج ۱۴ ص ۳۳۱ میں گذر چکے۔

ن

نافع: یہ نافع المدنی ابوعبداللہ ہیں۔

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

نخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۱ میں گذر چکے۔

النضر بن شمیل (۱۲۲-۲۰۳ھ)

یہ نضر بن شمیل بن خرشہ بن یزید بن کلثوم ہیں، کنیت ابوالحسن ہے، نسبت مازنی اور تمیمی ہے، آپ فقیہ، محدث، لغوی اور نحوی ہیں۔ ابن العماد نے کہا: آپ جلیل القدر امام اور حافظ تھے، آپ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مرو میں اور خراسان کے تمام شہروں میں سنت کی اشاعت کی۔ آپ نے حمید اور ہشام بن عروہ وغیرہ ائمہ تابعین سے روایت کیا، اور آپ سے ابن معین اور ابن المدنی وغیرہ نے سماعت حدیث کی۔

بعض تصانیف: "كتاب السلاح"، "غريب الحديث"، "المعاني" اور "الصفات"، فن لغت میں پانچ جلدوں میں ہے۔

[شذرات الذہب ۲/۷؛ بغية الوعاة ۲/۳۱۶؛ الأعلام ۸/۳۵۷، معجم المؤلفین ۱۳/۱۰۱؛ طبقات ابن قاضی شہبہ ۲/۲۷۲]

نعمان بن بشیر:

ان کے حالات ج ۵ ص ۵۰۱ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحیی بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

ھ

ہشام بن اسماعیل:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

و

الونشریسی: یہ احمد بن یحییٰ ہیں:
ان کے حالات ج ٦ ص ٧ ۴۹ میں گذر چکے۔

ی

یحیی بن سعید انصاری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔